

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
Departamento de Antropología Social



TESIS DOCTORAL

**Peregrinaciones religiosas y ciudadanía.
Estudio comparativo de dos casos : la devoción guadalupana en
Ciudad de México y San Diego (EEUU), con anotaciones sobre el
Camino de Santiago**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Sergio Asunción Salmeán

Directora

María Cátedra Tomás

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
Departamento de Antropología Social



TESIS DOCTORAL

**Peregrinaciones religiosas y ciudadanía.
Estudio comparativo de dos casos: la devoción guadalupana
en Ciudad de México y San Diego (EE. UU.),
con anotaciones sobre el Camino de Santiago**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR
Sergio Asunción Salmeán

Directora
María Cátedra Tomás

Madrid, 2015

*A mis padres y metapadres,
mecenas de mi proyecto vital*

Índice general

Agradecimientos	iii
Resumen	vi
Abstract	vii
Introducción	1
Etapas de la investigación.....	2
Axiomas epistémicos.....	4
Metodología.....	4
Otras cuestiones metodológicas.....	6
Aclaraciones estilísticas.....	8
Agradecimientos.....	8
Capítulo 1. Antecedentes teóricos	13
1.1. Marco conceptual.....	14
1.1.1. 'Peregrinación'.....	15
1.1.2. 'Santuario'.....	22
1.2. Inicios de la Antropología de la Peregrinación.....	24
1.3. El mainstream en inglés.....	26
1.4. La corriente mexicana.....	31
1.5. La literatura publicada en y sobre España.....	36
1.6. Estado actual de la cuestión.....	38
Capítulo 2. El mito guadalupano	42
2.1. El relato de la mariofanía en el Tepeyac.....	43
2.2. La imagen milagrosa.....	49
2.2.1. Canon estético y licencias artísticas.....	57
2.2.2. Tipos de representaciones.....	59
2.2.3. Papel de la iconografía en el culto guadalupano.....	40
2.2.4. La imagen como manifiesto.....	63

2.3. Antecedentes prehispánicos.....	64
2.4. Relación con los mitos españoles.....	69
2.5. Extensión del fenómeno guadalupano contemporáneo.....	73
2.5.1. <i>Carácter nacional mexicano de la figura guadalupana</i>	49
2.5.2. <i>Reconocimiento del culto guadalupano por el Vaticano</i>	80
2.5.3. <i>Distribución geográfica y socioeconómica</i>	81
2.6. Guadalupanismo y anti-guadalupanismo en México.....	93
2.6.1. <i>Paralelismos con el caso jacobeo</i>	62
2.7. Rasgos sobrenaturales de la imagen atribuidos contemporáneamente.....	96
2.7.1. <i>Los ojos</i>	99
2.7.2. <i>La pintura</i>	101
2.7.3. <i>Conservación</i>	103
2.7.4. <i>Estrellas en el manto</i>	106
2.7.5. <i>La proporción áurea</i>	107
2.7.6. <i>Otros rasgos menos habituales</i>	108
Capítulo 3. El santuario	112
3.1. La organización interna.....	77
3.1.1. <i>Entidades relacionadas con el santuario</i>	78
3.2. La Villa de Guadalupe.....	79
3.2.1. <i>Espacios internos</i>	80
3.2.2. <i>Espacios externos</i>	91
3.2.3. <i>La Villa en expansión</i>	95
3.3. El entorno del santuario.....	96
Capítulo 4. Las peregrinaciones guadalupanas en México, D. F.	153
4.1. Historia y contexto social actual.....	102
4.2. Etapas de la peregrinación.....	103
4.2.1. <i>Preliminares de la peregrinación</i>	103
4.2.1.1. <i>La manda y la acción de gracias</i>	106
4.2.2. <i>El viaje hasta la Basílica de Guadalupe</i>	109

4.2.3. <i>La llegada</i>	112
4.2.4. <i>El regreso</i>	115
4.3. Las celebraciones de 12 de diciembre	115
4.3.1. <i>La Carrera Antorcha Guadalupana</i>	121
4.4. Injerencia eclesiástica	122
4.5. Aspectos civiles	126
 Capítulo 5. La devoción guadalupana en San Diego, California	197
5.1. “America's finest city”	129
5.1.1. <i>La población de origen mexicano en San Diego</i>	131
5.1.2. <i>San Diego y Tijuana</i>	131
5.1.2.1. <i>Tijuana en el imaginario de San Diego</i>	133
5.1.3. <i>La frontera y l migración irregular</i>	136
5.2. La mexicanidad en San Diego	142
5.2.1. <i>El chicanismo</i>	148
5.2.2. <i>Conclusiones particulares</i>	154
5.3. La Iglesia Católica en San Diego	157
5.3.1. <i>La Iglesia Católica estadounidense y la inmigración</i>	158
5.3.2. <i>Promoción eclesiástica del culto guadalupano</i>	162
5.4. Barrio Logan	167
5.4.1. <i>Chicano Park</i>	168
5.4.2. <i>Our Lady of Guadalupe Church</i>	170
5.5. Contextos de devoción guadalupana en San Diego	174
5.5.1. <i>Las representaciones visuales</i>	176
5.5.2. <i>El Día de la Virgen de Guadalupe</i>	182
5.5.3. <i>La Confederación Guadalupana</i>	190
5.5.4. <i>Tijuana y la frontera</i>	191
5.6. Comparación con el culto guadalupano defeño	193
 Capítulo 6. Comparación entre los casos guadalupano y jacobeo	297
6.1. Caracterización socioeconómica de los peregrinos	297

6.2. Colectividad / individualidad de la práctica.....	298
6.3. Modo de desplazamiento.....	299
6.4. Participación.....	300
6.5. Regularidad temporal.....	300
6.6. Mitología.....	201
6.6.1. Figuras religiosas fundadoras.....	301
6.6.1.1. La perspectiva de género.....	303
6.6.2. Importancia relativa del santuario.....	310
6.7. Carácter devocional.....	314
6.7.1. Valoración positiva.....	316
6.7.2. Sesgo penitencial.....	317
6.7.3. Votos.....	318
Capítulo 7. Conclusiones.....	319
7.1. Revisión de las hipótesis.....	210
7.1.1. Hipótesis iniciales (2008).....	211
7.1.2. Hipótesis sostenidas en San Diego (2011).....	213
7.1.3. La hipótesis más reciente (2013).....	216
7.2. La dimensión comunicativa de la práctica.....	217
7.3. La dimensión política.....	219
7.4. La peregrinación como reidentificación.....	221
7.5. La peregrinación como forma de movilidad opuesta al turismo.....	223
7.6. Las peregrinaciones como intercambio.....	225
7.7. Las peregrinaciones como expresión de culto popular.....	227
7.8. Aspectos civiles de las peregrinaciones estudiadas.....	228
7.8.1. Las peregrinaciones a la Basílica como ritual civil.....	229
7.8.2. “In Guad we trust”.....	232
7.8.3. La ciudadanía transeúnte.....	233
Referencias	356

Agradecimientos

Mi más sinceros agradecimientos a las siguientes personas y organizaciones:

- Mi directora de tesis, María Cátedra Tomás, así como al Departamento de Antropología Social al completo, con especial cariño a Pilar.
- A mis directores de proyectos puntuales en México y San Diego: Daniel Hernández-Rosete y David E. Pedersen.
- A María Angélica Galicia Gordillo, verdadera madrina académica en México.
- A las compañeras del Seminario pre-doctoral de la UCM: Chiara, Laura y Nuria.
- Al Grupo ARESIMA del Instituto Madrileño de Antropología, especialmente a Mónica y a Inmaculada.
- A mi querida familia y meta-familia de España y de México.
- A mis compañeras/os del grupo municipal Cambiemos Villalba, por su comprensión y cobertura para poder terminar este trabajo.
- A Miguel Montanyà, “Monti”, por su inestimable ayuda con los aspectos técnicos de la maquetación. Las máquinas se rebelaron, pero ahí queda todo el trabajo.

Este agradecimiento necesariamente breve no es suficiente para compensar todo vuestro apoyo y afecto. Quede aquí registro de mi deuda, que trataré de pagar con idéntica moneda.

Resumen

Los viajes a centros sagrados han sido un universal cultural a lo largo de la historia humana, y siguen teniendo una gran importancia en numerosas sociedades contemporáneas. Así ocurre con las peregrinaciones religiosas a la Basílica de Guadalupe de México, D. F., visitada cada año por millones de personas. Muchas más se desplazan ritualmente también a otros santuarios dedicados a la Virgen de Guadalupe distribuidos por todo el territorio mexicano y otras regiones del continente americano, donde ella es considerada patrona espiritual por los creyentes católicos. Asimismo, los emigrantes a Estados Unidos procedentes de México han llevado consigo la devoción a esta advocación mariana, y su culto ha experimentado un auge en las últimas décadas paralelo al aumento de la población de origen mexicano en el país anglosajón. Al trascender —y transgredir— una de las fronteras más marcadas del mundo, el culto a la Virgen de Guadalupe se ha transformado, y sus peregrinaciones asociadas y otras prácticas se han reformulado en el contexto estadounidense.

Esta tesis explora las consecuencias cívicas de las peregrinaciones —y en general del culto guadalupano— que se efectúan en dos entornos dispares pero interrelacionados: Ciudad de México, la capital político-administrativa del país y centro de la devoción a la figura religiosa mencionada; y San Diego (California), una ciudad colindante con México pero también un baluarte económico, militar y cultural de los Estados Unidos. En ambas urbes los devotos guadalupanos llevan a cabo peregrinaciones y otras actividades que implican movilidad —como procesiones, marchas y traslados de imágenes— que están cargadas simbólicamente y tienen una intensa expresividad social. Pero la intención, la forma, el uso y el significado de estas prácticas están fuertemente determinados por el estatus civil de los participantes: ciudadanos de pleno derecho en un caso, miembros de un colectivo identificado étnicamente —y a menudo discriminado— en otro.

El culto transnacional a la Virgen de Guadalupe —y específicamente sus peregrinaciones asociadas, de carácter multitudinario y eminentemente públicas— es uno de los escenarios donde se manifiestan transformaciones globales recientes. La presente tesis pretende arrojar algo de luz sobre este último proceso, mediante el análisis comparativo entre los dos casos mencionados y con referencias frecuentes a un tercero: las peregrinaciones modernas que transcurren por el Camino de Santiago. Las peregrinaciones estudiadas han superado las barreras de los países donde se gestaron, y el contraste entre estos fenómenos servirá para ilustrar el cambio que experimenta en la actualidad la noción de 'ciudadanía', distanciándose de las categorías tradicionales 'Estado' y 'nación', e incorporando nuevas formas de pertenencia basadas en la participación cívica y política.

Abstract

Travelling to sacred sites has been a cultural universal throughout human history, and it is still of great importance in many contemporary societies. This is true for the religious pilgrimages to the Basilica of Guadalupe in Mexico City, which is visited by millions of people each year. In addition, many more pilgrims ritually travel to other shrines dedicated to the Virgin of Guadalupe, distributed throughout Mexico and other regions of the American continent, where she is considered the spiritual patroness. Due to the increase of Mexican and Mexican-American population in the USA, the worship towards her has boomed in recent decades in that country. The cult of the Virgin of Guadalupe has been transformed after transcending—and transgressing—one of the most marked frontiers in the world, and its associated pilgrimages and other practices have been reshaped in the US context.

This dissertation explores the civic consequences of Guadalupan pilgrimage, and in general Guadalupe cult, that is carried out in two different but interrelated environments: Mexico City, the country's political and administrative capital, as well as the center of the devotion to the aforementioned figure; and San Diego (California), a neighboring town with Mexico but at the same time an economic, military and cultural US stronghold. In both cities Guadalupan devotees perform pilgrimages—and other activities involving mobility such as processions, marches and moving sacred images—that are full of symbolism and socially expressive. But these practices' intention, form, use and meaning are strongly determined by the civil status of the participants: full citizens in one case, members of a group identified by its ethnic background—and often discriminated by it—in another.

The transnational cult of the Virgin of Guadalupe, and specifically their associated pilgrimages—massive and highly public,— is one of the settings where recent global changes express themselves. This dissertation aims to shed some light on this phenomenon through the comparative analysis of these two cases, and through frequent references to a third case: modern pilgrimages that take place along the Camino de Santiago [Way of St. James] in Spain and Europe. These phenomena overcome the barriers of the countries where they developed, and contrasting them will help to illustrate current changes in the notion of 'citizenship', which is moving away from the traditional categories 'state' and 'nation', and incorporating new forms of membership based on civic and political participation.

Introducción

Cada año, millones de mexicanos viajan hasta la Basílica de la Virgen de Guadalupe, en el Distrito Federal. El santuario, enclavado en una de las metrópolis más grandes del mundo, es escenario de decenas de peregrinaciones que parten a diario de todos los puntos del país, desde los Estados norteros limítrofes con Estados Unidos hasta los meridionales con mayor presencia indígena. Es, por tanto, un templo que no sólo recibe una gran afluencia de peregrinos en términos numéricos, sino también de una importante diversidad cultural. La figura santa que inspira estas peregrinaciones ha tenido un papel fundamental en la gestación del Estado-nación mexicano moderno, y hoy día sigue siendo considerada mayoritariamente como patrona del país y de Latinoamérica. Un aforismo popular sostiene que en México “hasta los ateos son guadalupanos”, afirmación alternativamente defendida y negada por distintos sectores de la sociedad.

Mientras tanto, la devoción guadalupana sigue una dinámica autónoma en la ciudad estadounidense de San Diego. Esta urbe, aledaña a México, está vinculada además a dicho país por estrechos lazos históricos y demográficos. Sin embargo, separan a estas áreas colindantes significativas distancias de orden cultural, político y económico, mismas que dificultan la integración social de las personas de origen mexicano, quienes suponen más de un cuarto de la población residente en dicha ciudad, y que se resisten a ser simplemente asimilados por la cultura anglo dominante. La figura de la Virgen de Guadalupe se erige aquí como emblema privilegiado de la mexicanidad, y su culto —que incluye peregrinaciones y procesiones— como un mecanismo para expresar y reforzar la pertenencia a un grupo nacional transfronterizo. Así lo ilustra el título de una exhibición de arte local en 2011: “In Guad we trust”.

En tercer lugar, el Camino de Santiago es el conjunto de peregrinaciones que se dirigen a Santiago de Compostela desde la Edad Media. Este viaje ha experimentado un importante resurgimiento en las últimas dos décadas, de tal manera que los participantes acuden desde diversos países de dentro y de fuera de Europa, y su número —que ha aumentando exponencialmente— sigue creciendo anualmente. Los peregrinos conviven durante días, a menudo semanas, en una ruta cargada con significados tanto tradicionales como posmodernos, tanto religiosos como laicos, formando parte de un colectivo transeúnte

que está comenzando a imaginarse como comunidad.

En esta tesis describo los dos primeros casos mencionados con especial extensión, y estudio el mismo fenómeno en los tres contextos: el correlato cívico de estos desplazamientos y de otras prácticas devocionales asociadas. Nancy L. Frey se preguntaba qué estaban diciendo los peregrinos modernos sobre el mundo al recorrer el Camino de Santiago (Frey, 1998:16), y cabe preguntarse qué están expresando específicamente como ciudadanos, ellos y los peregrinos guadalupanos en México y Estados Unidos. ¿Qué dicen, también, acerca del Estado-nación, y de su pertenencia a este y otros grandes grupos sociales? Y, más aún, ¿cómo contribuyen con sus prácticas a realizar u obstaculizar paradigmas civiles vigentes y potenciales?

En consecuencia, mi estudio pretende dar cuenta de los modelos de ciudadanía que funcionan en el contexto amplio de las peregrinaciones estudiadas. Es decir, no únicamente durante el transcurso de la práctica, sino también en prácticas de culto relacionadas, así como en el entorno social en el que tiene lugar. Por ejemplo, entre los sectores de la población no participante pero afectada por las peregrinaciones. Dar cuenta implica, para mí, llevar a cabo una “descripción densa” de lo observado, así como de las representaciones involucradas, nativas y académicas.

Este estudio asume que el contenido de la categoría 'ciudadanía' está cambiando merced a fuerzas globalizadoras, distanciándose de la de 'nacionalidad', en línea con lo sostenido por una corriente de análisis antropológico¹. Esta corriente propone una concepción de la ciudadanía que supere la tradicional atribución de derechos y deberes por parte de un Estado-nación, y enfatiza el papel de la disposición y participación cívica (p. ej., Gálvez, 2010:16). Aunque las peregrinaciones han sido explicadas a menudo desde la perspectiva nacional, son precisos esfuerzos adicionales para incorporar al análisis las nuevas manifestaciones ciudadanas².

Asumo también que la modificación de la categoría ciudadana se manifiesta en diversas esferas de la vida social, y que las peregrinaciones aquí tratadas son una de ellas. Mi tesis conecta, por tanto, dos campos de la vida humana que el conocimiento sociológico ha abordado en general separadamente, considerándolos incluso opuestos: la movilidad geográfica y la membresía. Igualmente, dado que se enfoca en actividades devocionales sin un

¹ “Se trata de una comunidad que ya no es pensable en los límites del Estado nacional, sino como una comunidad transnacional” (Serra, 2007:20).

² Hasta ahora y hasta donde sé, tan solo el estudio de Alyshia Gálvez sobre el culto guadalupano entre inmigrantes mexicanos en Nueva York tiene en cuenta estos aspectos: “While much writing on immigration assumes that citizenship is a condition that begins after the bestowal of the juridical attributes of belonging, I argue in this book that Mexican immigrants are engaging in political, activist activities which enhance their sense of well-being in material, lived and symbolic ways even while their juridical status remains unchanged” [Aunque muchas obras sobre inmigración asumen que la ciudadanía es una condición que comienza tras la concesión jurídica de atributos de pertenencia, en este libro argumento que los inmigrantes mexicanos se implican en actividades políticas que mejoran su sentido de bienestar de manera material, vivencial y simbólica, incluso aunque su estatus jurídico no se modifique] (Gálvez, 2010:4).

carácter cívico aparente, este estudio pretende clarificar aspectos que no han sido tenidos en cuenta en otras investigaciones antropológicas sobre ciudadanía, centradas en procesos con un contenido obviamente político y jurídico. Por ejemplos: los usos civiles que los peregrinos confieren a los recursos materiales y simbólicos que se ponen a su disposición a resultas de su participación en las peregrinaciones; y cómo la apropiación particular de la religión está reñida por el control ejercido por las iglesias organizadas, los gobiernos y otros actores públicos.

Etapas de la investigación

Además del interés académico de estas preguntas, otras razones pragmáticas me han conducido al estudio de las peregrinaciones asociadas al culto de la Virgen de Guadalupe en México y Estados Unidos. En 2007 me matriculé en el programa de doctorado “Ciudadanía y diversidad cultural” ofrecido por el Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid. Ese año obtuve una Beca de Iniciación a la Actividad Investigadora, concedida por la Vicerrectoría de Investigación y Política Científica, que me permitió llevar a cabo durante el año académico un pequeño proyecto de investigación sobre el Camino de Santiago titulado “El Camino de Santiago en el siglo XXI: ¿un ritual de iniciación multicultural?”, gracias a de la Universidad Complutense de Madrid. En consecuencia, orienté en la medida de lo posible mi labor en las asignaturas del programa de doctorado hacia el tema de las peregrinaciones religiosas: redacté un ensayo sobre el papel de la figura del Apóstol Santiago en la construcción de la nación española para un curso sobre nacionalismos europeos impartido por Andrés Barrera González; otro texto sobre procesiones y peregrinaciones urbanas para un curso sobre la ciudad, impartido por María Cátedra Tomás; y una comparación entre la figura de Santiago y de la Virgen de Guadalupe para un seminario sobre la pluriethnicidad en México, impartido por Daniel Hernández-Rosete.

Interesado por los paralelismos que parecían presentar las peregrinaciones a los santuarios principales de ambas figuras santas —la Catedral de Santiago de Compostela (España) y la Basílica de Guadalupe (México), respectivamente—, solicité una beca a la Oficina de Relaciones Internacionales de la Universidad Complutense para llevar a cabo un estudio de las peregrinaciones guadalupanas en México D. F., beca que me fue concedida para el curso 2008-2009.

La literatura existente sobre la Virgen de Guadalupe y de los viajes a su santuario ofrecían una visión más o menos homogénea de la advocación como símbolo nacional mexicano, y de sus peregrinaciones asociadas como procesos de integración interna. Mis objetivos iniciales eran, por un lado, constatar la vigencia de estas perspectivas antropológicas; y, por otro, comparar las peregrinaciones guadalupanas con las del Camino de Santiago en España, a fin de hallar regularidades compartidas. Con respecto al primero, quería

comprobar si las peregrinaciones a la Basílica continuaban desarrollándose tal y como habían sido descritas en las obras publicadas. Algunas de estas descripciones —como la que realizaron Edith y Victor Turner en *Image and pilgrimage* (Turner y Turner, 1978)— se remontaban a varias décadas atrás. México había experimentado grandes cambios desde entonces, como el comienzo de la alternancia política tras la derrota en 2000 del Partido Revolucionario Institucional (PRI), que había gobernado el país desde 1929, o la intensa emigración laboral a los Estados Unidos³. En definitiva, quería responder a la siguiente pregunta: ¿qué papel cumplen, y qué importancia tienen, las peregrinaciones guadalupanas en la sociedad mexicana contemporánea? En cuanto al segundo, esperaba confirmar en el contexto defeño algunas de las conclusiones a las que había llegado tras observar las peregrinaciones jacobeanas en el Camino de Santiago. Según dichas conclusiones, los juegos de relaciones que se establecen entre los peregrinos durante el viaje a la Basílica diferirían de los presentes en la vida cotidiana, y la práctica tendría como resultado la génesis de una nueva identidad colectiva más inclusiva que la comunidad nacional imaginada.

No obstante, la construcción del objeto de estudio se fue modificando a lo largo del trabajo de campo, tras constatar que muchas de las nociones de partida no estaban soportadas por las observaciones (ver apartado 7.1.1). Así pues, estos objetivos apriorísticos han perdido importancia relativa en este texto final. Éste es el esfuerzo definitivo de una actividad etnográfica que se extiende intermitentemente desde otoño de 2008 hasta la primavera de 2011.

Durante una primera etapa, desde septiembre de 2008 a agosto de 2009, llevé a cabo el trabajo de campo, que consistió casi exclusivamente en la puesta en práctica de dos técnicas de investigación etnográfica: la observación participante y la entrevista semi-dirigida. Desde septiembre de ese último año hasta mayo de 2010 el esfuerzo se concentró en la revisión de los datos recogidos, el análisis de documentos y la consulta de la bibliografía disponible, aunque también busqué la oportunidad de regresar al Camino de Santiago, esta vez al denominado “Camino Aragonés”. Por último, desde junio de 2010 hasta mayo de 2011, efectué un análisis definitivo de los datos recogidos en México y redacté una tesina que defendí en septiembre de dicho año (Asunción, 2011).

Pocos días después de la presentación pública de los resultados de la primera etapa de mi investigación, volé a San Diego para comenzar la segunda. Gracias a una beca de intercambio académico entre la University of California y la Universidad Complutense de Madrid, pude residir en los Estados Unidos entre septiembre de 2011 y julio de 2012, y cursar el proyecto de investigación titulado: “Marian devotion and citizenship among Mexicans and Mexican descendants in San Diego” [Devoción mariana y ciudadanía entre mexicanos y descendientes

³ Según datos del Consejo Nacional de Población de México (CONAPO), en 1970 alrededor del 1,8% de la población residía en el país vecino. Hoy en día, el valor supera el 10%. Además, millones de hijos de inmigrantes mexicanos con nacionalidad estadounidense se declaran “mexicanos” o “mexico-americanos”, de manera que la población que reconoce tener origen mexicano ascendía a más de 33 millones en 2010, según el Observatorio de Migración Internacional dependiente del Consejo.

de mexicanos en San Diego], con la intención de incluir los resultados en una tesis doctoral que aunara los casos defeño y sandieguino.

Durante los dos primeros meses negocié el acceso a varios espacios, proceso para el que conté con la inestimable ayuda de estudiantes y trabajadores de origen mexicano del campus que la universidad californiana tiene en San Diego (UCSD). Los obstáculos que supusieron la extensión geográfica de la metrópoli y la pobreza del sistema público de transporte fueron mitigados por la generosa disponibilidad de decenas de personas —de origen mexicano mayoritariamente, pero no solo— para trasladarme a los contextos de investigación más productivos, y efectuar allí las técnicas de estudio etnográficas apropiadas: Barrio Logan, Barrio Sherman, el Centro Cultural la Raza, San Ysidro, Holtville, cada uno con correspondientes espacios internos. Asimismo, residir en San Diego también me permitió encontrarme con muestras de culto guadalupano inesperadas, quizá no tan frecuentemente como en Ciudad de México, pero —por lo referido por los informantes provenientes de otros Estados— de forma más notables que en otras áreas estadounidenses con un menor población de origen mexicano. Mi estancia en San Diego supuso también frecuentes visitas a México, especialmente a la ciudad conurbada de Tijuana, pero también dos viajes al Distrito Federal.

En agosto de 2012 me mudé a dicha ciudad, donde residí de forma casi continua hasta marzo de 2014. Ocupado con otras tareas laborales, mi dedicación a la etnografía fue irregular. Sin embargo, la larga estancia me permitió acumular un gran volumen de datos sobre el fenómeno de las peregrinaciones y el culto guadalupano, sobre todo en Ciudad de México, incluyendo las dos magnas celebraciones de diciembre de 2012 y 2013 en la Villa, pero también en otras áreas del país.

De nuevo en Madrid desde marzo de 2014, me he dedicado desde entonces a terminar de organizar la información recogida durante el último período de investigación defeña, y a la redacción del presente texto.

Axiomas epistémicos

La metodología que he puesto en práctica durante la investigación se desprende de dos suposiciones básicas: que la realidad social es una construcción y que la cultura tiene naturaleza semiótica. La postura construccionista no dice nada sobre la necesidad o contingencia de los artefactos creados, sino simplemente que, a través de interacciones entre seres humanos, se han asentado ciertos elementos culturales. Por tanto, se opone al objetivismo y al esencialismo, al asumir la realización continua de los fenómenos sociales y de sus significados por los actores (Bryman, 2004:538).

Pese a esta capacidad de agencia de los individuos, en este texto asumo la externalidad de los hechos sociales planteada por Émile Durkheim (2000b:29). De la asunción

del carácter semiótico de la cultura, se desprende que la comprensión de esta debe ser fenomenológica, capturando los elementos sensibles del objeto, y hermenéutica, interpretativa. Al concebir los fenómenos sociales como objetos distinguibles de las creencias y opiniones individuales, comprendía que requerían de la aplicación sistemática de las técnicas de investigación y del análisis para revelarse, así que este axioma de la externalidad se plasmó metodológicamente en la aceptación del principio de no-conciencia.

Otra consecuencia lógica de los presupuestos epistémicos ha sido la reflexividad del sujeto investigador, que me ha obligado a reconocer la insoslayable influencia que el antropólogo ejerce sobre su objeto de estudio. En lugar de obstaculizar el estudio, esta circunstancia me impulsó a “conocer y dominar lo más completamente posible mis actos inevitables de construcción y los efectos que de manera igualmente inevitable estos producen” (Bourdieu, 1993:528). De este supuesto también se desprendió la necesidad metodológica de “incluirme no sólo socialmente, sino subjetivamente” (Laplantine, 1996:10) en el objeto de estudio.

Metodología

El método general ha consistido en la aplicación sistemática —en el sentido de repetitiva y exhaustiva— de técnicas de investigación etnográfica, principalmente la observación participante y la entrevista semidirigida, pero también de otras, como el análisis documental y los grupos de discusión focales. He ejecutado estas técnicas en escenarios y con actores sociales seleccionados mediante muestreo teórico, de acuerdo a lo propuesto por Glasser y Strauss en *Discovery of Grounded Theory* [Descubrimiento de la Teoría Fundamentada] (1967). Considero que las técnicas de investigación cualitativas, incluyendo el análisis cualitativo de datos cuantitativos, son las adecuadas para registrar la realidad fenoménica: los significados que conforman las prácticas performativas y verbales de los actores son sutiles, dinámicos y a menudo tácitos. Una descripción densa de las categorías nativas y de sus correspondientes contextos sociales me parece incluso más necesario cuando el fenómeno estudiado está sometido a rápidos cambios representacionales y estructurales, como es el caso de la categoría 'ciudadanía' en un mundo en proceso de globalización.

Para esta investigación, la observación participante consistió en mi permanencia en los escenarios que concernían a las peregrinaciones estudiadas, empleando para la recogida de datos mis propios sentidos, apoyados por tres herramientas tecnológicas: cuaderno de notas, grabadora de sonidos y cámara fotográfica. Durante mis estancias en el campo, compartí el espacio con los actores sociales involucrados en el fenómeno que quería estudiar, aunque mi grado de participación en sus actividades fue diverso. Muchas de las prácticas

consuetudinarias de los actores estaban irremisiblemente ligadas a su posición social, incompatible con mi rol de investigador. En dicho caso, tuve que conformarme con atestiguarlas externamente e interrogar a los participantes sobre su experiencia. En otras ocasiones pude unirme al conjunto de actores sociales y compartir con ellos las actividades que realizaban, adquiriendo así un mejor conocimiento sobre los significados emic asociados a ellas.

Durante los 2 años y medio que viví en Ciudad de México y los 11 meses que viví en San Diego, llevé a cabo sesiones de observación en numerosísimos escenarios defeños, sandieguinos, jacobeos y de otras áreas donde tenían lugar prácticas o discursos vinculados con las peregrinaciones estudiadas y su culto correspondiente. En el Camino de Santiago, visité la ruta principal, el Camino Francés, y uno de los ramales secundarios, el Camino Aragonés. A lo largo de los siguientes capítulos describiré los más significativos de cada caso.

Realicé entrevistas a distintos actores sociales, a fin de conocer sus discursos. Estos tenían un doble interés, como práctica verbal y como materialización de representaciones sociales. En primer lugar, se sumaban al resto de conductas observadas por su cualidad performativa. En segundo, y más importante para este estudio, daban cuenta de la configuración de la realidad que manejaban los informantes. Cuando no hubo otra forma de registrar un hecho social — por haber tenido lugar en el pasado o por la imposibilidad de acceder al locus donde se producía—, las entrevistas también me fueron útiles por su función referencial.

Las entrevistas fueron semi-dirigidas. Aunque durante estas interacciones el diálogo con el informante partía de un guión previo y obedecía a unos objetivos operativos inspirados por la investigación, su diseño era flexible y provisional a fin de reducir la imposición de los valores y claves del investigador, y de establecer una comunicación no violenta (Bourdieu, 1993:530-533). Durante la primera etapa de investigación en México, D. F. redacté guiones de entrevista específicos para cada categoría de actor social, pero a partir de mi trabajo de campo en San Diego comencé a diseñar guiones individualizados, puesto que el constante desarrollo de la investigación hacía recomendable formular objetivos particulares para cada entrevista.

El análisis de documentos también produjo un importante volumen de datos. Consideraba necesario prestar atención desde una perspectiva interpretativa a todas las fuentes primarias, como parte

importante de la cultura del grupo en el que estaba investigando. Los materiales documentales relevantes para el estudio fueron muy diversos, ya que coincidía con otros autores en que la “ficción más banal ('sensacionalista' o 'comercial') está frecuentemente repleta de imágenes, estereotipos y mitos referentes a una amplia gama de ámbitos sociales”, y en que los documentos y estadísticas oficiales no eran sólo una fuente de información sino que “deberían tratarse como productos sociales; deben ser analizados y no empleados meramente como

recursos” (Hammersley y Atkinson, 1994:147 y 153). Todos reflejaban, de una manera u otra, el fenómeno social al que hacían referencia.

La mayoría de los documentos analizados fueron textos escritos de toda índole: textos píos, noticias de prensa, normativa estatal, obras apologéticas y críticas de los cultos guadalupanos y jacobeo, documentación interna y pública de la Basílica, la Catedral de Santiago y otros santuarios, otros textos eclesiásticos de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), de la Conferencia Episcopal Española (CEE), y de otras organizaciones católicas, transcripciones de discursos papales, guías de viaje, y un largo etcétera. Las representaciones gráficas de la Virgen de Guadalupe son ingentes y variadísimas en México y los Estados Unidos, así que este tipo de documentos también ha tenido un gran peso en el análisis, como se verá en el apartado 2.2.

Los documentos audiovisuales también traslucen significados sobre la Virgen de Guadalupe y sus peregrinaciones asociadas, aunque han sido cuantitativamente menores. Los estrictamente audiovisuales han sido principalmente largometrajes sobre la figura sagrada, pero también documentales, por ejemplo “La Virgen de Guadalupe, madre de la esperanza” del Canal EWTN, diversos programas televisivos, como la telenovela “La Rosa de Guadalupe”, y numerosos vídeos disponibles en el sitio web Youtube. Los documentos exclusivamente auditivos analizados también han sido de índole variada: canciones, oraciones, programas de radio, podcasts...

Otras cuestiones metodológicas

Aunque al comienzo de la investigación no preveía que la construcción del objeto de estudio fuera a seguir un esquema establecido —como, por ejemplo: elección del tema, problematización, sistematización y especificación (Guber, 1991)— el proceso terminó siguiendo de forma casi espontánea una serie de etapas parecida a la que propone Mucchielli: codificación, categorización, relación, integración, modelización y teorización (Mucchielli, 2001).

El primer escollo metodológico que encontré fue el del acceso al campo. Aunque algunos de los espacios donde necesitaba observar eran públicos, otros escenarios y prácticas requerían de invitaciones por parte de “porteros” a fin de lograr un acceso social que la mera presencia física no garantizaba en sí misma (Hannerz, 1986:218). A estos efectos, la gestión de mi papel como investigador tuvo un papel crucial durante el trabajo de campo. Gracias a la red de contactos informales que desarrollaré durante mis estancias en Ciudad de México y San Diego pude insertarme como etnógrafo en la mayoría de las situaciones a investigar. En otras ocasiones, sin embargo, la aceptación del rol de experto (Cruces y Díaz de Rada, 1991:104) fue lo que me permitió abrirme paso en otros contextos a observar. Pude acceder a espacios difícilmente accesibles gracias al rol de antropólogo o estudiante de doctorado, ya

fuera de la Universidad Complutense de Madrid, de la Universidad Nacional Autónoma de México, de la University of California at San Diego, o, incluso, en una ocasión, de la Universidad Pontificia de Madrid, confusión que yo no propicié y que descubrí tras la observación, pero que sospecho jugó en mi favor.

Mi origen español tuvo consecuencias durante la investigación. Dicho origen está fuertemente connotado en el imaginario social mexicano, en el que España representa generalmente el enemigo histórico nacional. A este respecto, no obstante, lo experimentado coincide en general con lo que me dijo un amigo mexicano previamente a la investigación: “No vas a tener problema: ahorita el mayor odio va dirigido a los gringos”⁴. En el imaginario social sandieguino anglo, lo español parece estar bastante asimilado a lo europeo, y valorado neutralmente en general. Mi apariencia física discordaba con el tipo dominante en el D. F., aunque no percibí en general que mi presencia en el campo tuviera un “efecto inspector” sobre los actores sociales. Por otra parte, en un festejo guadalupano en Barrio Logan (San Diego), en el que era la única persona con fenotipo asociado a origen europeo, escuché gritar cerca de mí: “¡América, KKK!”, aunque no tengo la certeza de ser el catalizador de dicha reacción. También en Chicano Park una vez me interpeló un muralista, en español con acento estadounidense, y con lo que me pareció cierta brusquedad: “¿Dónde te criaste tú? Where did you get raised?”. Al aclarar un poco mi trasfondo, me pareció percibir una distensión en la conversación.

Me guíé por los criterios de credibilidad de Guba (1985) para maximizar la validez científica de mis acciones como investigador. Sin embargo, la escasez de recursos —especialmente temporales— impidieron implantar todas las garantías de rigor que él propone, como la “replica paso a paso” o la grabación de material audiovisual. Traté de resolver estas carencias mediante la aplicación prolongada y triangulada de las técnicas de investigación, así como del control de la producción de datos mediante la reflexión retro y prospectiva de las acciones y los resultados del estudio. Específicamente, traté de mantener una actitud auto-vigilante de mis simpatías y antipatías personales. Pese a reconocer que la subjetividad era un elemento ineluctable del estudio, traté de resistirme durante el trabajo de campo a “colocar un signo más y un signo menos en los dos polos de una diferencia” (Grignon y Passeron, 1992:122).

A fin de maximizar la rentabilidad del trabajo de campo, en términos de producción de datos significativos para la investigación, elegí los casos mediante muestreo teórico, de acuerdo a la *grounded theory* propuesta por Glasser y Strauss (Hammersley y Atkinson, 1994:58). Algunos escenarios, como el templo de San Hipólito en 2008, agotaron rápidamente su interés de cara al estudio y fueron sustituidos, mientras que otros continuaron siendo fructíferos a lo largo de los períodos de trabajo de campo, como el atrio central de la Villa y el

⁴ Durante un concierto de música en el municipio de Ecatepec (Estado de México), unos jóvenes se burlaron de mi apariencia “huera” [de tez clara] hasta que les hablé en español. Se disculparon entonces por el trato, justificando que me habían confundido con un “gabacho” [estadounidense], en vez de venir de la “Madre Patria”.

interior de la Basílica nueva.

La comparación es empleada habitualmente en Antropología, y desde el inicio del estudio etnográfico de las peregrinaciones se ha acentuado “the need to study any particular pilgrimage as part of a *field* of pilgrimages, rather than as an isolate” [la necesidad de estudiar cualquier peregrinaje particular como parte de un *campo* de peregrinajes, en vez de como algo aislado] (Turner y Turner, 1978:132). En este trabajo he intentado emplear sistemáticamente el método comparativo, porque lo considero adecuado para capturar la naturaleza de fenómenos crecientemente deslocalizados, como las transformaciones en la ciudadanía, que tienen lugar en diversas regiones geográficas y de formas cualitativamente diferentes. Además, al prestar atención a dos conjuntos de peregrinaciones católicas nominalmente similares, la investigación debería ser capaz de detectar paralelismos y divergencias subyacentes, en términos de los significados de la práctica para los participantes, y de las funciones que cumple en la estructura que la enmarca.

En el campo, la homologación entre ambas prácticas me ayudó a extender mis hipótesis previas sobre el fenómeno a los nuevos casos estudiados (ver apartado 7.1), así como a diseñar observaciones para contrastarlas empíricamente. A nivel pre-analítico, el contraste entre las peregrinaciones de uno y otro locus me permitió establecer una lista de rasgos formales de los viajes observados, con divergencias y coincidencias entre los casos guadalupano defeño y sandieguino, y jacobeo.

Por último, quiero resaltar que Internet fue una de las herramientas privilegiadas durante todo el proceso de investigación, especialmente tras mi regreso a España en verano de 2009. Gracias a sus numerosas posibilidades —reproducción de vídeos, acceso a foros, blogs, comunicación a través de correos electrónicos, conversaciones mediante programas de mensajería instantánea, obtención de textos etnográficos, oficiales y confesionales almacenados en formato digital, etc.—, esta aplicación telemática ha aportado una solución satisfactoria al problema metodológico de la distancia geográfica con el locus donde se desarrollan las peregrinaciones guadalupanas, problema que de otra forma habría debido salvar por vía postal y telefónica, de forma mucho más costosa.

Aclaraciones estilísticas

El estilo que empleo en esta obra está inspirado por los manuales de la American Anthropological Association (2009) y de publicación de la Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red (2ª ed., 2010). El formato de referencia de las fuentes es básicamente el propugnado por la American Psychological Association (APA). El uso que hago de la puntuación a lo largo del texto quizá sea un poco *sui generis*, pero básicamente sigue las

siguientes reglas:

1. Comillas simples (") para designar conceptos *etic*, es decir, procedentes de la literatura académica, que considero parte del debate.
2. Comillas dobles (") para indicar conceptos *emic*, es decir, procedentes de ontologías de los actores sociales involucrados en el fenómeno estudiado, así como citas textuales de cualquier fuente. Los neologismos, barbarismo y palabras no habituales en la lengua de redacción que empleo irán —o deberían ir— entrecomilladas.
3. *Itálicas* (por ejemplo: *Pilgrim Voices*) solo para indicar títulos de libros y obras artísticas. Las palabras y expresiones en idiomas no españoles no van indicadas con signos específicos, aunque sí van seguidas por su traducción en español, entre corchetes.

Aunque sé que muchos lectores comprenden el inglés y el francés, he decidido traducir todos los mensajes al español para facilitar la lectura a quien desconozca el idioma original, así como para aclarar mi interpretación del concepto o fragmento. He empleado la expresión masculina para indicar ambos sexos cuando no existía —o no he hallado— un término neutro que los englobe, por razones de economía cognitiva y, sobre todo, por considerar que este uso gramatical no contribuía a reproducir una discriminación de género. Pido disculpas de antemano a la persona lectora que opine diferentemente⁵.

⁵ En mi descargo diré que para favorecer un cambio de usos lingüísticos a menudo empleo públicamente el género gramatical femenino como forma neutra, como puede constatarse en mis intervenciones en los Plenos del Ayuntamiento de Collado Villalba (Madrid) desde 2015. Esta práctica suscita aún cierta sorpresa entre el público.

Capítulo 1

Antecedentes teóricos

Las peregrinaciones religiosas parecen haber sido un fenómeno humano universal, en el sentido de que se han manifestado transcultural y transhistóricamente. Centros sagrados al que acudían viajeros han surgido bajo todos los grandes credos organizados, desde el hinduismo hasta el Islam, pasando por el budismo, el judaísmo y el cristianismo, así como los cultos grecorromanos. También los pueblos prehispánicos mesoamericanos probablemente llevaron a cabo este tipo de prácticas, a la luz de los yacimientos arqueológicos (Martínez, 1972:161; Barba, 1998:9).

Sin embargo, el seguimiento de este proceso social por parte de la Antropología ha sido relativamente reciente. “The history of the anthropological study of pilgrimage is not deep, nor has it been comprehensive” [La historia del estudio antropológico del peregrinaje no es profundo, ni ha sido exhaustivo], afirmaba Alan Morinis para principios de los 1990 (Morinis, 1992b:7). Aunque se escribieron artículos descriptivos sobre casos puntuales durante todo el siglo XX —por ejemplos: Saint Besse en 1913 (Morinis, 1992:7); Chalma y Sacromonte en 1946 (Shadow y Rodríguez, 1994:17); Pandharpur en 1962 (Coleman y Eade, 2004:11-12)—, los primeros esfuerzos teóricos sistemáticos datan de la década de los 1970. Aunque desde entonces se han publicado numerosas obras sobre este campo del conocimiento, van todavía a la zaga de la importancia social del fenómeno, y de los cambios recientes que ha experimentado merced a las fuerzas globalizadoras.

Una recopilación reciente de ensayos sobre esta cuestión afirmaba que “el peregrinaje se interrelaciona con una amplia gama de prácticas sociales clave para la antropología mexicana, tales como las procesiones, las marchas y movilizaciones, las visitas a santuarios, etcétera” (Fournier et alii, 2012b:11). Yo considero que la interrelación es inimaginablemente más tupida, y que afecta al conjunto de la Antropología. Las peregrinaciones religiosas se remontan muy atrás en la historia humana, pero siguen siendo plenamente vigentes, algunas de ellas incluso emergentes. Y todas están modificándose en consonancia con las dinámicas contemporáneas de la sociedad global. Las peregrinaciones inspiradas por la figura de la Virgen de Guadalupe son una clara muestra, con la intensa devoción que ha arraigado en los Estados Unidos y Latinoamérica, manteniendo algunas características de la tradición mexicana, pero también mutando. También el Camino de Santiago en nuestro país, que se ha

convertido en una suerte de laboratorio espiritual e identitario en el que confluyen cada vez más personas y cosmovisiones. Estas nuevas modalidades de peregrinación tienen implicaciones civiles, más que nacionales, que no han sido suficientemente estudiadas, como la gestión de la diversidad cultural.

Los coordinadores de la recopilación citada se lamentaban de que “paradójicamente, a pesar de su relevancia histórica y vigencia actual en el ámbito sociocultural mexicano, el estudio y seguimiento del peregrinaje en nuestro país ha sido discontinuo, incluso escaso, en términos de publicaciones específicamente dedicadas a su discusión” (ibid.). Lo mismo aplica para España, donde la producción específica de este tema ha sido más escasa. Y aplica también para los aspectos cívicos de la práctica, que han sido descuidados en los análisis, o confundidos con los aspectos nacional-estatales. En su monografía de 1998 sobre el Camino de Santiago, Nancy L. Frey formulaba una pregunta que creo que necesita ser respondida cabalmente de nuevo: “¿Qué están diciendo los peregrinos modernos sobre el mundo al andar?” (Frey, 1998:16; traducción propia).

Considero que la Antropología en general puede servirse —incluso en este campo de estudio relativamente poco horadado— no solo de la investigación innovadora, sino también de la revisión de sus bases y de la integración de conocimientos dispersos. Por tanto, a lo largo de este capítulo examinaré los conceptos clave involucrados en el fenómeno estudiado, y revisaré parte de la literatura etnográfica disponible sobre peregrinaciones, con especial énfasis en la que atiende a su dimensión ciudadana.

1.1. Marco conceptual

“Necesitamos establecer un vocabulario y una terminología más definidas”, afirmaba Cámara Barbachano en su estudio sobre santuarios y peregrinaciones (Cámara, 1972:558). Esta afirmación sigue siendo válida hoy día: como se verá en el punto 1.5, los textos publicados recientemente también reconocen la necesidad de revisar el concepto 'peregrinación'. Peter Jan Margry sostiene que, debido a “the falsification or inadequacy of pilgrimage concepts, the understanding that pilgrimage has different meanings for different pilgrims and the necessity of an interdisciplinary approach to the phenomenon, it remains difficult to formulate a general definition of the term ‘pilgrimage’” [la falsificación o inadecuación de los conceptos sobre peregrinación, la certeza de que la peregrinación tiene diferentes significados para diferentes peregrinos, y la necesidad de un enfoque interdisciplinar al fenómeno, sigue siendo difícil formular una definición genérica del término “peregrinación”] (Margry, 2008b:35).

Sin embargo, esta tarea es un requisito para desplegar la teoría social. Los trabajos que omiten este marco referencial parecen aceptar tácitamente los usos nativos del término por parte de los actores sociales, usos que, por su pragmatismo y labilidad, impiden per se acotar el objeto de estudio. Por otro lado, una definición meramente performativa de las

peregrinaciones dejaría fuera sus significaciones, probablemente dificultando la labor de escindir el fenómeno de otros tipos de movilidad. En línea con los autores de la obra *El oficio del sociólogo*, considero que “una crítica lógica y lexicológica del lenguaje común surge como el paso previo más indispensable para la elaboración controlada de las nociones científicas”¹ (Bourdieu, Chamboredon, y Passeron, 2002:28). Tengo presente también que estas, por refinadas que sean, seguirán siendo explicaciones discretas y provisionales de una realidad social continua y dinámica, insuficientes para dar cuenta de esta de una vez por todas.

1.1.1. 'Peregrinación'

Esta palabra se derivada de 'peregrino', procedente a su vez del latín 'peregrinus' y 'per-agrare', “ir por los campos”². En el discurso de los actores sociales en Ciudad de México aparece con el significado básico de “visita a un santuario”, matizado según el contexto. Bajo esta acepción general, 'peregrino' o 'peregrina' es el hombre o la mujer creyente que efectúa la visita. Otros sentidos menos inclusivos son los que concebirían la peregrinación como un viaje al santuario bajo circunstancias específicas: intención devocional, traslado a pie o en bicicleta, en fechas determinadas, a un santuario concreto... Estas condiciones pueden sumarse para dar lugar a una definición más o menos restringida de la práctica. Por otra parte, en el discurso cotidiano estos usos son volátiles, y los significados no se excluyen mutuamente aunque se sucedan referidos bajo el mismo término de 'peregrinación' o 'peregrino/a'.

Esta versatilidad semántica del concepto emic no se limita al habla coloquial. También los medios de comunicación masiva, los responsables de la Basílica y otros actores sociales institucionales hacen referencia de forma cambiante a las peregrinaciones y a los peregrinos. Por ejemplo, el instructivo *Nuestra peregrinación al santuario del Tepeyac*, publicado por el Centro de Pastoral de la Basílica para los peregrinos, define sencillamente la peregrinación como “caminar a pie o en vehículo a un santuario o lugar sagrado” (INBG, 2007). Concebido así, cualquier visitante puede ser considerado un peregrino. Sin embargo, la 'peregrinación' aparece en el discurso eclesiástico con la misma frecuencia como tipo de viaje específico. Un sacerdote de la localidad de Huajutla (Hidalgo), responsable de la peregrinación de su diócesis, se expresaba así con respecto al viaje: “Bueno, nosotros no peregrinamos. De la

¹ También Peirce defiende esta determinación terminológica: “no study can become scientific in the sense described, until it provides itself with a suitable technical nomenclature, whose every term has a single definite meaning universally accepted among students of the subject, and whose vocables have no such sweetness or charms as might tempt loose writers to abuse them—which is a virtue of scientific nomenclature too little appreciated” [ningún estudio puede llegar a ser científico en el sentido descrito hasta que se dote de una nomenclatura técnica adecuada, cuyos términos tengan un significado singular definido, universalmente aceptado entre los estudiosos de la materia, y cuyos vocablos no tengan una dulzura o un encanto tal que pueda tentar a los escritores poco rigurosos de abusar de ellos—la cual es una virtud de la nomenclatura científica insuficientemente apreciada] (Peirce, 1905:161).

² Para un estudio de la etimología de la palabra 'peregrino', ver Agis (2008a:305-5).

Diócesis de Huajutla no van a pie, van en camiones. El grupo se reúne en la antigua Glorieta de Peralvillo a las ocho, y desde allí peregrinan a la Basílica”. Asimismo, la prensa escrita utiliza el término 'peregrino' para referirse alternativamente a los visitantes de la Basílica en su conjunto —como cuando contabiliza el número de asistentes a las celebraciones del día 12 de diciembre—, a los que caminan hasta el santuario, o a los que realizan el viaje por motivos religiosos, como en el siguiente extracto de un artículo: “resulta incongruente e inaceptable que dichos predios no sean utilizados en beneficio de los habitantes de la ciudad, así como de millones de *peregrinos* y *turistas* nacionales y extranjeros que anualmente visitan la Basílica de Guadalupe” (Cruz, 2007; las cursivas son mías).

Específicamente entre la población de Ciudad de México, el término 'peregrinación' se asocia principalmente en el discurso cotidiano a viajes a la Basílica de Guadalupe, pero también a otros santuarios cercanos, como mensualmente al Templo de San Hipólito —por parte de fieles de San Juan Tadeo— o al de Nuestro Señor de Chalma. La locución 'peregrinación a la Basílica' sí es unívoca, inconfundible, en el contexto definido para referirse a los viajes al santuario guadalupano de la ciudad. Los sinónimos de la expresión son menos habituales en el lenguaje común: 'visita', 'romería', y el raro 'excursión'.

Resulta complicado generalizar los usos lingüísticos de una ciudad, y más aún los de un país, pero me atrevo a decir que en España, en términos muy generales, el término 'peregrinación' se emplea similarmente para designar un viaje a un santuario o un lugar considerado sagrado, especialmente católico: 'Tierra Santa', Lourdes, el Vaticano, y el propio Camino de Santiago, pero también otros, como La Meca. En numerosos ámbitos locales y regionales españoles también es común el término 'romería', aunque tiene connotaciones festivas. El término 'peregrinaje', menos frecuente, es empleado como sinónimo de 'peregrinación'.

En San Diego (Estados Unidos), el término 'peregrinación' era ampliamente reconocida solo por parte de la población hispanohablante católica, especialmente de origen mexicano. Hacía referencia al viaje hacia un templo con una imagen religiosa, a menudo la Virgen de Guadalupe. El término equivalente en inglés, 'pilgrimage', también era conocido y empleado sobre todo por personas católicas, aunque algunas otras corrientes religiosas también la empleaban, como la academia de yoga y meditación “Pilgrimage of the Heart Yoga” [Yoga de la Peregrinación del Corazón].

Por su parte, el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* (22ª ed.) ofrece la siguiente definición de 'peregrinar':

1. Dicho de una persona: Andar por tierras extrañas.
2. Ir en romería a un santuario por devoción o por voto.
3. En algunas religiones, vivir entendiendo la vida como un camino que hay que recorrer para llegar a una vida futura en unión con Dios después de la muerte.

4. (Coloquial) Andar de un lugar a otro buscando o resolviendo algo (RAE, 2001:1173).

La 2ª acepción es la que más se acerca al significado autóctono con el que los actores sociales emplean el vocablo, en los contextos mencionados. Por tanto, resulta la más adecuada de las consignadas por el *DRAE* para tratar el fenómeno estudiado: los viajes a lo largo del Camino de Santiago, a la Basílica de Guadalupe, y a otros templos guadalupanos. Sin embargo, supone un par de escollos que impiden su asunción plena de cara al análisis antropológico. Por un lado, involucra al término 'romería', que en unas ocasiones se iguala al de 'peregrinación', en otras hace referencia a la afluencia de un gran número de personas, y en otras a una fiesta popular campestre junto al santuario (ibid., p. 1348). Estos significados son correctos en lo que respecta a España, pero en Ciudad de México 'romería' es empleado estrictamente como sinónimo de 'peregrinación', y no existen términos que equivalgan exactamente al resto de significados recogidos en el *DRAE*³. Por otro lado, la definición acepta tácitamente la existencia de una fe que resulta difícilmente contrastable con las técnicas de investigación etnográficas. Otros diccionarios, como el María Moliner (2ª ed.) o el Espasa, siguen esta línea conceptual.



Ilustración 1: Anuncio de un restaurante cercano a la Basílica (2008)

En general, las definiciones de 'peregrinación' y de 'peregrino' que se encuentran en el lenguaje común —de las sociedades donde se desarrolla el fenómeno estudiado— no pueden ubicarse en la base del análisis antropológico. Los mismos rasgos lingüísticos que hacen útil al término como signo del habla cotidiana desaconsejan su uso científico. La superposición de

³ El concepto más parecido que se me ocurre es el de 'kermés', que en Ciudad de México hace referencia a la fiesta organizada por una parroquia, y celebrada generalmente junto al templo, cuyos beneficios van a parar a ella.

sentidos genera ambigüedad conceptual, mientras que las nociones que remiten a creencias personales impiden reconocer el fenómeno de forma externa al individuo, es decir, como actividad social. Con todo, la terminología *emic* es la que ha nutrido las definiciones enunciadas desde la Antropología de la Peregrinación. Por ello, considero pertinente registrar, aunque sea parcialmente, los esfuerzos que en este sentido han realizado varios autores.

Victor Turner también analizó varias definiciones escritas por creyentes, peregrinos e historiadores, con la esperanza de que “together they may shed some light on the properties and functions of pilgrimages as sociocultural phenomena and on the attitudes people in different religions or of no religion have held toward them” [juntas puedan arrojar luz sobre las propiedades y funciones de los peregrinajes como fenómeno sociocultural, y sobre las actitudes que personas de diferentes religiones o ninguna han mantenido hacia ellos] (Turner, 1973:196-197). La noción de peregrinación que él enuncia es dependiente de la de 'santuario': “a connected network of processes each involving a journey to and from a particular site. Such sites were places where, according to believers, some manifestation of divine or supernatural power had occurred” [una red conectada de procesos, cada una involucrando un viaje hacia y desde un sitio particular. Dichos sitios son lugares donde, de acuerdo a los creyentes, ha ocurrido alguna manifestación de poder divino o sobrenatural] (ibid., p. 210). De esta manera, la clave interpretativa de las peregrinaciones recae en la carga simbólica del viaje y especialmente en el acercamiento ritual al centro sagado, “for it is in these symbols that the 'meaning' of the process is embodied” [porque es en estos símbolos donde el “significado” del proceso es incorporado] (ibid., p. 226).

Gilberto Giménez también concibe la peregrinación como un acto ritual, aunque no basado en símbolos altamente polisémicos, como para Turner, sino constituido por signos con una significación más restringida (Garma, 1988:91). Este carácter ritual se percibe también en la definición que da Clifford Geertz de los ritos religiosos ancestrales, como las misas o las peregrinaciones: “son modelos simbólicos (aquí más en la forma de actividades que de palabras) de un particular sentido de lo divino, de una clase de estado anímico devoto, que tiende a producir en sus participantes la continua y repetida realización de aquellos” (Geertz, 1987:189). Este autor, por tanto, recoge la índole devocional de las definiciones nativas, y reconoce una regularidad del peregrinaje que otras nociones no parecen juzgar esencial. Dicho rasgo se cumple sin lugar a dudas atendiendo al caso guadalupano, pero no así en otras peregrinaciones modernas como el Camino de Santiago, donde la realización única de la práctica es habitual.

Las obras posteriores tienden a definir el peregrinaje de forma más laxa e inclusiva, aunque siguen girando en torno a los mismos ejes presentes en la literatura descrita y en el lenguaje común: sacralidad, movilidad, colectividad. La noción de Alan Morinis sirve como ejemplo para mostrar el posmodernismo reinante a partir de los 90: “Pilgrimage is a paradigmatic and paradoxical human quest, both outward and inward, a movement toward ideals known but not achieved at home” [La peregrinación es una búsqueda humana

paradigmática y paradójica, al mismo tiempo externa e interna, un movimiento hacia ideales conocidos pero no logrados en casa] (Morinis, 1992b:ix). Para éste y otros autores, la peregrinación no necesita un santuario o una meta geográfica: “What is essential is the setting out on a quest for the 'sacred'” [Lo esencial es la salida en búsqueda de lo “sagrado”] (Morinis, 1992c:2).

En su obra *Pilgrimage Past and Present* [El pasado y el presente de la peregrinación], Simon Coleman y John Elsner se preguntan, en línea con Eade y Sallnow (1991), si los centros sagrados son simplemente arenas para el conflicto religioso y político (Coleman y Elsner, 1995:8). Así pues, no pretenden dar una visión definitiva de las peregrinaciones en cada religión: no solo cambian las religiones a través de la Historia, sino que sus prácticas y escrituras también están sujetas a reinterpretaciones constantes, conflictivas y en ocasiones incompatibles (ibid.). Los autores mencionan una de dichas inscripciones encontrada en un templo egipcio al dios Mandulis, en la que aparece una de las primeras definiciones existentes de 'peregrinación': “Travel[ling] in homage to each temple” [Viajar para rendir homenaje a cada templo] (ibid., p. 24). Pero 'homenaje' —como 'religioso', 'místico' o 'divino'— es un término dependiente en última instancia del concepto de 'sagrado', uno que Coleman y Elsner consideran aún más problemático de establecer que el de 'peregrinación' (ibid., p. 230).

¿Hasta qué punto es legítimo denominar 'peregrinaciones' a movimientos externamente similares pero con contenidos semánticos heterogéneos o desconocidos? Esto último ocurre con los rituales pre-hispánicos descritos, entre otros, por Carlos Martínez Marín (1972) y Beatriz Barba de Piña Chán (1998c). Aunque los santuarios mesoamericanos presentaran similitudes con los de otras regiones, constituyendo centros para la reverencia colectiva a los dioses, posiblemente no cumplían algunas de las características asociadas comúnmente a las peregrinaciones, como el cumplimiento de votos (Martínez, 1972:161). Los cronistas españoles interpretaron estos ritos en términos de “romerías” y “promesas”, subsumiéndolos en la cultura cristiana que les era familiar. Para homologar ambas prácticas, probablemente sería necesario conocer el contenido simbólico del viaje y del santuario, como sostenía Victor Turner.

No obstante, los estudios sobre casos particulares también pueden dar lugar a definiciones divergentes. Así ocurre con sendos textos de Nancy L. Frey y Ana R. Valero, ambos publicados en 1998. Para la primera autora, las categorías 'peregrino' y 'peregrinación' parecen perder significado en el Camino de Santiago: su contenido es disputado debido a la complicada amalgama de motivos y categorías manejadas por los actores sociales (Frey, 1998:4 y 44). La segunda autora retrata así el fenómeno en un artículo sobre las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe: “es una práctica devocional que consiste básicamente en desplazarse a un santuario para hacer ciertos actos de piedad o de penitencia” (Valero, 1998:63), y “es un viaje que se dirige a un lugar sagrado con la intención de tener un encuentro con lo divino” (ibid., p. 65).

Quizás la separación entre estas concepciones responde a las diferentes

representaciones disponibles en el imaginario social de los participantes de cada una de las peregrinaciones, o quizás ambas formulaciones se distingan tan sólo superficialmente. Tanto en el Camino de Santiago como en las visitas a la Basílica de Guadalupe, el peregrinaje “involves the movement of the traveler or group of travelers away from home, usually with a specific, sacred goal in mind” [involucra el movimiento del viajero o grupo de viajeros lejos del hogar, habitualmente con una meta sagrada específica en mente] (Coleman, 2004:11445).

Recapitulando: en las definiciones enumeradas la responsabilidad exegética del concepto 'peregrinación' recae en última instancia sobre un tipo de movimiento que se desarrolla por razones religiosas o, al menos, por alguna clase de valor abstracto. Sin embargo, para despegarse de la Psicología y ser operativa antropológicamente, la noción sociológica de peregrinaje no puede referirse a las creencias, la devoción o la fe exclusivamente como procesos mentales, es decir, individuales. Para constituirse en objeto de estudio etnográfico, el fenómeno tiene que ser reconocible externamente al individuo, de acuerdo a un comportamiento colectivo. En consecuencia, cualquier definición de 'peregrinación' en Antropología necesita recoger el correlato performativo de esa devoción o búsqueda de lo sagrado expresada en las descripciones emic y etic del peregrinaje. Por todo ello, emplearé la siguiente acepción en mi trabajo:

Peregrinación: viaje ritual a un santuario.

Propongo esta definición mínima de peregrinación, que traslada la responsabilidad explicativa a los conceptos 'ritual' y 'santuario' e implica que, para todos los propósitos de este trabajo, dos individuos que se trasladen a la Basílica de manera ritualizada son peregrinos, por más que sus actos rituales difieran en número, forma o significado. La intención de este planteamiento sucinto es facilitar la comparación con investigaciones de otros casos y, sobre todo, englobar bajo un mismo concepto la gran variedad de viajes observados en el campo. Con otra formulación resultaría difícil situar en la misma categoría visitas contemporáneas tan distintas como estas, todas ellas consideradas localmente como peregrinaciones:

- La de un joven estudiante que camina junto con otros habitantes de su pueblo hasta la Basílica de Guadalupe pero no asiste a la misa.
- La de un torero que acude al mismo templo en vehículo motorizado para depositar un ramo de flores en el altar mayor ante los medios de comunicación, como muestra de agradecimiento público a la Virgen por su protección sobrenatural en el ruedo.
- La de un grupo de parroquianos procedentes de fuera del Distrito Federal de México, que acuden en autocar a las inmediaciones del santuario guadalupano —trayecto que no consideran peregrinación—, pero que luego caminan unos 3,5 km hasta allí, traslado que sí consideran peregrinación.

- El viaje en vehículo de motor desde el domicilio familiar al exterior de la Catedral de Tijuana, dedicada a la Virgen de Guadalupe, y el traslado desde el exterior hasta el centro de la iglesia de rodillas, por parte de una madre cuya hija ha cumplido tres meses, y que se había encomendado a la figura religiosa cuando le comunicaron durante el embarazo que podía haber complicaciones.
- Los traslados a pie o en coche, a la iglesia Our Lady of Guadalupe y a otras católicas de San Diego, los días 12 de diciembre⁴.
- Cualquier persona que transite por Canfranc Estación (Huesca, España) por el sendero de Gran Recorrido (GR) 65-3 con destino a Santiago de Compostela, para el personal y el registro de la oficina turística municipal. Una de las trabajadoras ilustró la flexibilidad del concepto de la siguiente manera, en 2009: “Ahora es un buen momento para hacer el Camino, lo que pasa es que el peregrino cambia a lo largo del año. Hay un período donde el peregrino es como diferente. En verano suelen ser españolas, pero en esta época vienen de fuera: de Holanda, Italia, Francia...”.

La definición que he propuesto concuerda con la empleada en algunos estudios sobre peregrinaciones y discrepa de la de otros. Por ejemplo, Nancy L. Frey enuncia una noción equivalente para entender el Camino de Santiago: un macro-ritual que engloba muchos otros pequeños ritos (Frey, 1998:22). Por otro lado, la definición aquí presentada disiente de la de autores como Tyrakowski o Barba de Piña Chán, para quienes, respectivamente, el peregrinaje guadalupano “no es turístico en el sentido de descanso, distracción o entretenimiento” (Tyarakowski, 1998:69) y se identifica mediante la realización de “gastos, trabajo y sacrificios en comunidad” (Barba, 1998b:10).

En las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe, a otros santuarios guadalupanos, y a través del Camino de Santiago, la modalidad de desplazamiento ritual más popular es caminar. Como se ha visto, este hábito se refleja lingüísticamente en uno de los usos comunes del término 'peregrinación' en México, que designa específicamente el viaje a pie hasta un santuario. Esta afinación semántica del habla cotidiana también se detecta en el Camino de Santiago, donde Frey encuentra toda una narrativa sobre el “peregrino auténtico” quien, entre otros rasgos, elude el uso de medios de transporte modernos en su avance hacia Santiago de Compostela (Frey, 1998:128 y ss.). A fin de recoger estas variaciones semánticas puede añadirse a la definición amplia de 'peregrinación' expuesta arriba otra definición restringida del fenómeno. Con este sentido, la peregrinación se refiere específicamente al *viaje a un santuario mediante métodos de transporte tradicionales, principalmente a pie*.

⁴ Uno de los párrocos locales distinguía estos “pilgrimages” de las “processions”, probablemente porque estas últimas eran las conformadas por una columna de personas y precedidas por una efigie de la Guadalupana.

1.1.2. 'Santuario'

En unos pocos casos el recorrido de la peregrinación es significativo por sí mismo y presenta cierta independencia con respecto al punto de destino, como ocurre en el Camino de Santiago contemporáneo. Sin embargo, en la mayoría de las peregrinaciones el trayecto no tiene sentido sin las etapas de llegada y de estancia en el santuario. Así ocurre en el caso guadalupano, donde la Basílica tiene un papel protagónico.

Por tanto, este trabajo requiere asimismo de una definición de 'santuario' capaz de recoger las características que presenta el templo defeño, pero que deseablemente sea también aplicable a otras manifestaciones del fenómeno. El *DRAE* ofrece una acepción satisfactoria —“Templo en que se venera la imagen o reliquia de un santo de especial devoción” (RAE, 2001:1376)—, pero que difiere del concepto empleado habitualmente en Antropología en un par de puntos. En general, excluye varios focos plausibles de peregrinación, como los mausoleos de otras figuras ilustres, los accidentes geográficos, o los escenarios de hierofanías. En lo que respecta particularmente al caso guadalupano, esta definición ignora la geografía mística del santuario. El recinto de la Villa que rodea a la Basílica también es zona de culto, pero a cada espacio le corresponde un grado de sacralidad. Esta es máxima a los pies de la imagen milagrosa y decreciente en general según aumenta la distancia al ayate, aunque muestra algunos centros secundarios de veneración en los lugares donde se atribuyen mariofanías o la realización de milagros, como en la cúspide del Tepeyac.

Por su parte, la *Encyclopædia Britannica* (2015) comienza definiendo 'sanctuary' como “[i]n religion, a sacred place, set apart from the profane, ordinary world” [en religión, un lugar sagrado, separado del mundo profano ordinario]. Otros diccionarios, como el *María Moliner* (2ª ed.), definen sencillamente el santuario como “lugar sagrado”. Precisamente gracias a su vaguedad, el concepto así establecido puede aplicarse a un amplio abanico de casos, tanto para peregrinaciones a templos religiosos como a emplazamientos laicos. El único inconveniente de esta formulación es que desplaza nuevamente la responsabilidad explicativa al concepto de 'sagrado'. En todo caso, antes de aceptar definitivamente esta noción de 'santuario', creo conveniente repasar las aportaciones que se han realizado desde la Antropología.

Cámara y Reyes califican a los santuarios de “centros religiosos” de importancia local, regional o nacional, y los identifican como “sitios estratégicos —histórica y culturalmente—” (Cámara y Reyes, 1972:29 y 35). Este carácter social de los santuarios también es reconocido por el matrimonio Turner, para quienes las peregrinaciones no se realizan arbitrariamente, sino a lugares aprobados colectivamente (Turner y Turner, 1978:7). Victor Turner lista una serie de características generales de los centros de peregrinación específicamente mexicanos: los principales santuarios de este país están dedicados a figuras que representan al padre y a la madre universales; están conectados frecuentemente con hitos naturales; algunos se localizan

junto a antiguos santuarios prehispánicos; muchos contienen varios edificios construidos en distintos períodos; y, por último, el sistema nacional de santuarios está encabezado por la Basílica de Guadalupe (Turner, 1973:226). Esta lista no es exhaustiva, ya que ni todos los santuarios mexicanos cumplen estas características, ni estas son exclusivas de los focos de peregrinación de este país⁵. Pero en síntesis, dichos rasgos señalan la existencia de consenso social acerca de la especial significación de ciertos lugares. Carlos Garma Navarro es uno de los autores que recoge esta dimensión semántica en su definición: para él, los santuarios representan el núcleo de un conjunto de símbolos distribuidos a lo largo del peregrinaje (Garma, 1988:87-88).

Eade y Sallnow son los portavoces más reconocidos de la concepción semiótica de 'santuario': para ellos, se trata de una suerte de vacío religioso, un espacio ritual capaz de acomodar varios significados y prácticas (Eade y Sallnow, 1991b:15). Esta polisemia les permitiría erigirse como 'stock exchanges' [bolsas de valores] semánticos (ibid., p. 24) e, incluso, “como espacios de un poder alternativo, en donde se expresan no simplemente mensajes de integración sino también deseos utópicos de bienestar” (Shadow y Rodríguez, 1994:19). Para Coleman y Elsner, por su parte, los santuarios se invisten de sacralidad precisamente gracias a su naturaleza conflictiva, a su capacidad para “absorbing [...] discrepant religious discourses” [absorber discursos religiosos discrepantes] (Coleman y Elsner, 1995:208). Disienten de esta noción Giurati y Masferrer, quienes no consideran a los santuarios como depositarios de discursos, sino al contrario, como emisores sociales de un mensaje sacro (Giurati y Masferrer, 1998b:28).

Esta caracterización del santuario como arena semiótica se ajusta a lo observado en los casos jacobeo y guadalupano, pero solo parcialmente. En el primero, la ruta, más que el destino de la peregrinación, es la que convoca y permite expresar una mayor diversidad cultural religiosa. En el segundo, la figura de la Virgen de Guadalupe es concebida en el imaginario devoto nacionalista —y, crecientemente, también en el americanista— como responsable del mestizaje entre los mundos indígena y europeo, irreconciliables hasta entonces. Por extensión, esta cualidad integradora es atribuida a sus santuarios por el discurso devocional y gran parte de la teoría antropológica (ver apartado 2.5.1). Sin embargo, todos los santuarios guadalupanos importantes dentro y fuera de México, incluyendo la Basílica de Guadalupe, son controlados directamente por la Iglesia Católica, así como el culto que allí se rinde (ver apartado 4.4). En consecuencia, esos santuarios generan aversión entre personas ateas y practicantes de algunas otras corrientes religiosas, como los cristianos evangélicos, quienes no los visitan, al menos no con intención devocional⁶. En este aspecto, los santuarios guadalupanos no cumplen la caracterización polisémica hecha por Eade y Sallnow, o le exigirían una puntualización: estos santuarios no son apenas capaces de absorber discursos

⁵ Por ejemplo, el bautizo de lo pagano, que ha sido una práctica habitual en el cristianismo, siendo sancionada papalmente ya en el siglo VII (Turner y Turner, 1978:51).

⁶ Los grupos evangélicos defeños han instituido una “marcha” anual al monumento dedicado al presidente Benito Juárez que puede ser interpretada como una peregrinación a todos los efectos, (Garma y Méndez, 2012).

religiosos doctrinales discrepantes, aunque sí parecen capaces de conciliar el discurso doctrinal católico con los numerosos discursos religiosos pragmáticos locales y familiares, como se verá en los capítulos posteriores.

En resumen, los autores citados no coinciden en su determinación de la función del santuario y en cómo la lleva a cabo. No obstante, la noción de sacralidad parece subyacer a todos sus análisis, ya sea directamente, o indirectamente a través de la referencia a la religión. Esta identificación de lo sagrado como elemento clave de los santuarios me parece correcta, por su coherencia lógica con el conjunto de datos empíricos, y de muchas de las explicaciones del fenómeno aportadas por actores sociales y analistas. Por tanto, lo incluyo en mi propuesta de definición del concepto aquí tratado. En cuanto a la dimensionalidad del ente sagrado, del santuario, el término 'centro' me parece preferible al de 'lugar', ya que hace referencia a un núcleo místico —que puede ser también un objeto, un texto, una persona— en lugar de necesariamente a un espacio con márgenes delimitados.

Santuario: Centro sagrado.



Ilustración 2: Lona dispuesta el día de una peregrinación multitudinaria, con el mensaje: "Bienvenidos hermanos peregrinos de la Diócesis de Querétaro. La Basílica de Guadalupe los recibe nuevamente con alegría. Que su presencia en este santuario sea una oportunidad para renovar su fe y amor a Santa María de Guadalupe" (2009)

1.2 Inicios de la Antropología de la Peregrinación

La gran mayoría de autores reconoce la importancia de los trabajos de Victor Turner en la aparición de esta subdisciplina. Este publicó algunos artículos sobre el tema a principios de la

década de los 70, en los que esbozaba una primera aplicación de su teoría simbólica y ritual al fenómeno de las peregrinaciones (Turner, 1973; 1974a y, 1974b). Sin embargo, fue el libro que escribió junto con su esposa Edith, *Image and Pilgrimage in Christian Culture* [Imagen y peregrinaje en la cultura cristiana] (Turner y Turner, 1978), el que supuso “possibly the most influential text in the anthropology of pilgrimage” [posiblemente el texto más influyente en la Antropología de la Peregrinación] (Coleman y Eade, 2004:1), y el que “first gave the subject serious attention within the anthropological mainstream” [por primera vez otorgó atención seria al tema, dentro de la corriente antropológica principal] (Morinis, 1992b:7).

Los Turner rescatan en esta obra las aportaciones de Van Gennep sobre los ritos de paso, para aplicarlas al fenómeno de las peregrinaciones. A grandes rasgos, su teoría concibe la peregrinación como una actividad 'liminoide', durante la cual los participantes serían despojados del estatus, autoridad y roles cotidianos para experimentar un estado antiestructural o de 'communitas' (Turner y Turner, 1978:249 y ss.). Estos “conceptos trinitarios de liminalidad, 'communitas' y antiestructura” (Shadow y Rodríguez, 1994:27), núcleo de la teoría ritual turneriana, se convirtieron en la base teórica de las obras posteriores acerca de peregrinaciones. En una primera etapa para implementarla en otros casos empíricos, y de los 90 en adelante principalmente para rebatirla.

Pese a esto último, la obra sigue siendo aceptada en general como pionera en el estudio de los peregrinajes y como catalizador para el surgimiento de los textos posteriores. Además, algunas de las tesis teóricas que posteriormente desarrollaron otros autores habían sido perfiladas en ella. Por ejemplo, los Turner ya entreveían un componente expresivo en el auge contemporáneo de las peregrinaciones. Para el matrimonio, se trataba de un comentario metasocial sobre la sociedad de la época (Turner y Turner, 1978:38-39). También reconocieron la dificultad de sostener una separación taxativa entre el peregrino y otras categorías de viajeros: “a tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a tourist.” [un turista es medio peregrino, si un peregrino es medio turista] (ibid., p. 20). Por último, y específicamente con respecto a las peregrinaciones guadalupanas, mencionaban su papel como símbolo dominante de “corporate identity” [identidad corporativa] en México, e incluso en todo el Hemisferio Occidental (ibid., p. 57).

Con todo, los autores más recientes han encontrado demasiadas limitaciones en el marco analítico empleado. Contemplar las peregrinaciones como fenómeno liminal, como una actividad extraordinaria opuesta a la vida cotidiana, conducía a un “cul-de-sac” teórico, en palabras de Coleman y Eade (2004:3-4). Pese a las carencias del libro alegadas posteriormente, los Turner habían colaborado con él en la inauguración de un nuevo subcampo del conocimiento con límites mejor demarcados. Durante la década de los 1980, la Antropología de la Peregrinación continuó creciendo a partir de esta semilla, ramificándose, y constituyendo corrientes diferenciables. A efectos de este trabajo, centrado en las peregrinaciones guadalupanas —defeñas y sandieguinas— y jacobeanas españolas, resulta útil poner de relieve el hiato existente entre la bibliografía en inglés y en español. Esta separación

parece obedecer a cuestiones editoriales que ciertamente dejan una impronta en las teorías propuestas por los autores. A grandes rasgos, ambas tradiciones se diferencian en el número de obras publicadas, los períodos de producción, el flujo de intercambio de ideas —más bien unidireccional— y el tipo de casos investigados.

1.3. El *mainstream* en inglés

Aunque los textos sobre peregrinaciones concretas han sido muy numerosos, los autores ingleses y estadounidenses han sido los más prolíficos en la creación de modelos explicativos generales. También es esta corriente la que aporta los trabajos teóricos más recientes.

Durante la década de los 1980 el grueso de los textos sobre peregrinaciones siguió la estela analítica planteada por Turner⁷, pero ya a principios de los 90 se publicaron textos que revisaban este paradigma. El primero fue el libro *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage* [Impugnando lo sagrado: la Antropología de la Peregrinación Cristiana], editado por John Eade y Michael Sallnow (1991a) bajo un formato que se convirtió en la marca usual de la literatura sobre el tema: una compilación de estudios de casos, precedida por una introducción con contenido teórico.

La idea sobre la que pivotan todos los artículos de esta obra es que “pilgrimage is above all an arena for competing religious and secular discourses” [el peregrinaje es ante todo una arena para discursos religiosos y seculares en competición] (Eade y Sallnow, 1991b:2). Esta idea no era revolucionaria, en tanto en cuanto las premisas teóricas generales de las que se desprende ya estaban disponibles. Clifford Geertz había popularizado la definición semiótica de cultura, mientras que Bajtin había declarado en la década de los 20 que el signo era “la arena de la lucha de clases” (Voloshinov, 1992:49). No obstante, *Contesting the Sacred* inauguró su aplicación al fenómeno de las peregrinaciones, un enfoque que ha venido empleándose desde entonces en los textos sobre Antropología de la Peregrinación.

Así percibidos, los santuarios ofrecen un espacio ritual capaz de albergar una diversidad de significados, capacidad que a su vez determinaría en cierta medida su éxito (Eade y Sallnow, 1991b:15). Esta teoría, heredera de los planteamientos durkheimianos sobre el ritual religioso, concibe la peregrinación como un unificador de “diverse local communities and social strata into more extensive collectivities” [comunidades locales diversas y estratos sociales en colectivos más extensos] (ibid., p. 3), con capacidad de movilización social. Pero,

⁷ Las excepciones me parecen interesantes por su originalidad casuística y explicativa. Especialmente reseñable es el estudio de Tanaka (1981) de la peregrinación japonesa de Shikoku. Para el autor “Pilgrimage is inherently dynamic: pilgrim sites emerge, decline and sometimes move; the spatial pattern of pilgrimage changes over time” [La peregrinación es inherentemente dinámica: los lugares de peregrinación emergen, declinan y a veces se mueven; el patrón espacial de la peregrinación cambia con el tiempo] (ibid., p. 240). Aunque se planteó hace más de 3 décadas, me parece que el concepto 'spatial pattern' aportaría frescura al análisis sobre las peregrinaciones, por subrayar la naturaleza geográfica del análisis, complementando así el enfoque semiótico asentado en la Antropología.

a diferencia de la concepción turneriana, esta teoría no considera que la peregrinación devenga necesariamente en un refuerzo del tejido social, puesto que los procesos integradores pueden ir acompañados de procesos conflictivos simultáneos. Ambas dinámicas forman parte de una más amplia de competición y negociación de discursos, dinámica que puede dar lugar a resultados sociales diferentes. De ahí que los autores hagan hincapié en la necesidad de regresar regularmente de nuevo al campo para etnografiar, dado que las significaciones se van renovando (ibid., p. 2).

De acuerdo al nuevo modelo propuesto por Eade y Sallnow, la unión social que auguraban las teorías funcionalistas anteriores consiste más en una yuxtaposición de significados que en su concordancia. Ciertamente, durante las peregrinaciones individuos y grupos diversos comparten un mismo espacio geográfico y ritual, pero esta convivencia no implica necesariamente una mezcolanza.

En 1992 Alan Morinis editó *Sacred Journeys: the Anthropology of Pilgrimage* [Viajes sagrados: la Antropología de la Peregrinación] (Morinis, 1992a), libro surgido a raíz de un simposio celebrado en Pittsburgh en 1981, bajo el título “Pilgrimage: the Human Quest”. Como la obra anteriormente descrita, este texto estaba compuesto por diversos artículos: además de un prefacio de Victor Turner y de una introducción de Morinis, la recopilación incluía un par de artículos con contenido teórico, una decena de estudios de casos, y una reflexión final sobre la Antropología como peregrinación y el antropólogo como peregrino (Turnbull, 1992).

Los artículos teóricos versaron sobre temas distintos. En el primero, James J. Preston proponía el concepto 'spiritual magnetism' [magnetismo espiritual] —la capacidad de un santuario para atraer devotos— como herramienta heurística (Preston, 1992). S. H. Bhardwaj y Turner ya habían empleado el término 'catchment area' [área de correspondencia, cuenca] para referirse al radio de acción de un santuario concreto (Turner y Turner, 1978:238), pero el 'spiritual magnetism' evoca al conjunto de representaciones y valores que, a través de varias vías, confluyen en un centro sagrado para concederle una fuerza movilizadora. En el segundo artículo con contenido teórico, Erik Cohen revisaba las figuras del peregrino y del turista con la intención de encontrar convergencias y divergencias profundas, concluyendo que la tipificación de acuerdo a la instrumentalidad del viaje resulta ineficaz para distinguir ambas categorías.

Pese a estos dos últimos artículos, Morinis ha sido el autor más citado en la bibliografía posterior, en reconocimiento por sus esfuerzos explicativos acerca del peregrinaje. Para él, el escaso interés antropológico por el fenómeno se debe a su carácter irregular y excepcional, así como a la dificultad de las categorías convencionales de la disciplina para explicar una práctica mística y no sujeta a una unidad sociocultural fija (Morinis, 1992c:2). De esta manera, un estudio antropológico sobre peregrinaciones es “a conversation about life, suffering, and the pursuit of ideals and salvation” [una conversación

sobre la vida, el sufrimiento, y la búsqueda de ideales y salvación] (Morinis, 1992b:x). Al editar *Sacred Journeys* y escribir su introducción, Morinis se ha ganado el reconocimiento de autores más recientes por su énfasis en el movimiento como clave para entender el peregrinaje. Según Coleman y Eade, Morinis “is the author who has analysed forms of mobility within pilgrimage in a more programmatic way” [es el autor que ha analizado formas de movilidad en el peregrinaje de una manera más programática] (Coleman y Eade, 2004:13).

Por otra parte, algunas de sus tesis han sido rebatidas. Peter Jan Margry (2008b:20) discute la tipología de peregrinaciones postulada por Morinis, centrada en las motivaciones del peregrino en vez de en el santuario de destino: “one who journeys to a place of importance to himself alone may also be a pilgrim” [alguien que viaja a un lugar de importancia solo para sí mismo también puede ser un peregrino] (Morinis 1992c:4). Para Nancy L. Frey, tanto Turner como Morinis dan por sentado que la peregrinación tiene como meta el cambio entendido como conversión religiosa o elevación del status social, lo que no sería aplicable a ciertos casos, como el Camino de Santiago (Frey, 1998:273).

En *Pilgrimage in Popular Culture* [Peregrinación en la cultura popular], editada por I. Reader y T. Walter (1993), se presentó una argumentación, posteriormente considerada pionera, en favor de una mayor secularización de la noción de peregrinación (Margry, 2008b:30). Esta obra fue el resultado de una conferencia anual de la Network for the Study of Implicit Religion, organizada por Edward Bailey en 1990. Como los libros anteriores, está compuesta por textos de varios autores, cada uno de los cuales se ocupa de una peregrinación distinta. Aunque la obra ahonda en cuestiones ya tratadas previamente, como la relación entre los viajes sagrados con el turismo y el entretenimiento, también resalta otras novedosas para la discusión antropológica sobre el fenómeno. Comparan las peregrinaciones clásicas con otros viajes profanos —a panteones militares, a estadios de fútbol, a la tumba de Elvis Presley, etcétera—, que son caracterizados como peregrinajes modernos. Asimismo, enfatizan no solo la popularidad duradera de este tipo de viajes, sino también de los santos y héroes que las inspiran.

La revisión e intento de ampliación del concepto de 'peregrinación' desplegados en este libro han sido tan emulados como criticados en la literatura subsiguiente. Para sus detractores, la complejidad y diversidad de las peregrinaciones no debería ser excusa para incluir indiscriminadamente dentro del concepto todos los fenómenos en los que intervengan el movimiento o el culto. Margry, por ejemplo, sostiene que habría que atender más bien a los diferentes comportamientos de los participantes para poder distinguir los tipos (Margry, 2008b:30).

La reticencia por parte de los antropólogos para definir rígidamente las peregrinaciones ha sido una de las principales razones para su distanciamiento con respecto a otros comentaristas del fenómeno. Esta fractura ya se había reflejado en la “Interdisciplinary Conference on

Pilgrimage” [Conferencia Interdisciplinar sobre Peregrinación] celebrada en Londres en 1988. Promovido por John Eade, el evento logró convocar a numerosos especialistas procedentes de varias disciplinas. Sin embargo, la confluencia no devino en un mayor acuerdo, sino que puso de manifiesto las dificultades epistemológicas para entablar el diálogo. El interés de los antropólogos por deconstruir el objeto de estudio no era compartido por el resto de asistentes, como refleja el comentario de un historiador que recoge Bowman: “Now that the anthropologists are gone we can get down to talking about pilgrimage” [Ahora que los antropólogos se han ido podemos ponernos a hablar sobre la peregrinación] (Bowman, 1988:20).

Inspirada precisamente por esta conferencia surgió *Pilgrimage Past and Present: Sacred travel and Sacred space in the world religions* [El pasado y el presente de la peregrinación: viaje sagrado y espacio sagrado en las religiones mundiales] (Coleman y Elsner, 1995). La monografía exploraba transhistórica y transculturalmente el fenómeno de las peregrinaciones. Aunque no analizaba específicamente las peregrinaciones a la Basílica del D.F., sí dedica un capítulo a las cristianas de origen medieval, predecesoras de los casos guadalupano y jacobeo contemporáneos, y describiendo este último con cierta extensión. Además, el libro incluye algunas menciones a la Virgen de Guadalupe que tienen que ver con su faceta nacional (ibid., pp. 13, 199 y 204).

En cuanto a su contenido teórico, coincide a grandes rasgos con la obra de Eade y Sallnow (1991a), aunque no comparten su desconfianza por la categoría 'peregrinación'. Según Coleman y Elsner, “the emphasis on the idea of pilgrimage sites being void of intrinsic meaning does tend to ignore the considerable *structural* similarities in pilgrimage practices within and between traditions” [el énfasis en la idea de los sitios de peregrinación como vacíos de significado intrínseco tiende a ignorar las similitudes *estructurales* considerables en las prácticas de peregrinación en y entre las tradiciones], por más que el significado pueda variar enormemente (Coleman y Elsner, 1995:202). Estos autores también rescatan el debate sobre la cualidad potencialmente integradora del peregrinaje, aunque evitan dar una respuesta definitiva al problema, ya que los símbolos, rituales y experiencias presentes en las peregrinaciones provocan en los actores asociaciones de carácter evocativo y ambiguo (ibid., p. 9), que pueden resultar socialmente centrípetas o centrífugas. Esta incertidumbre teórica sería apriorística: tan solo habría que preguntarse primero hasta qué punto los peregrinos de distintas confesiones están haciendo lo mismo (ibid., p. 197). Se hace necesario, por tanto, dar cuenta del contexto en el que se desarrollan estas movilizaciones⁸.

Durante la primera mitad de la década de 2000 también se publicaron varias obras antropológicas sobre peregrinaciones que terminaron de cubrir el vacío bibliográfico que

⁸ Aspecto que para Murphy, en un artículo sobre la Virgen del Rocío publicado en 1994, suponía precisamente “The field's signature issue: the relationship between pilgrimage and the social system in which it is enacted” [el sello distintivo del campo: la relación entre la peregrinación y el sistema social en el cual se desarrolla] (Murphy, 1994:49).

había habido hasta entonces. En general, todas hicieron un cierto énfasis en la movilidad, no solo en la explicación teórica —como un elemento imprescindible para entender el fenómeno—, sino también como un elemento que era necesario recoger metodológicamente.

Intersecting Journeys. The Anthropology of pilgrimage and tourism [Viajes entrecruzados: la Antropología de la Peregrinación y el Turismo] (Badone y Roseman, 2004a) es otra compilación de artículos con una introducción teórica escrita por las editoras. En estos textos se revisan algunos viajes donde la barrera entre lo sagrado y lo profano se difumina. Badone y Roseman sostienen que la diferencia conceptual entre peregrinaje y turismo es antropológicamente ineficaz, porque se retrae a las motivaciones y creencias de los actores sociales (Badone y Roseman, 2004b:2), elementos psicológicos-individuales en vez de sociales. Como se ha visto, autores anteriores ya habían relativizado la dicotomía entre los dos tipos de movimiento, pero este libro es el primero en sugerir una nueva subdisciplina que englobe ambos.

Con respecto a la casuística tratada, el artículo firmado por Holmes-Rodman (2004) estudia las peregrinaciones al santuario de Chimayo en Nuevo Mexico (EE. UU.), un viaje donde la figura de la Virgen de Guadalupe está presente. Del conjunto de visitantes —principalmente de origen hispano— las mujeres son denominadas 'guadalupanas', frente al genérico 'peregrinos' de los hombres. En el trayecto, el grupo al que acompaña la autora emplea para rezar una vela inserta en una lata con la imagen de esta advocación mariana (ibid., p. 36). Incluso el modelo de viaje, que para Holmes-Rodman parece un “quick trip with a strict tour guide” [un viaje rápido con un guía turístico estricto], se asemeja al de muchas peregrinaciones formales a la Basílica del D. F. Estas características son una de las primeras muestras de la creciente proyección hacia los Estados Unidos de la figura de la Virgen de Guadalupe y de sus peregrinaciones asociadas.

La última obra destacable es *Reframing pilgrimage* [Reformulando la peregrinación], editada por dos de los antropólogos que más teoría habían producido previamente acerca del tema de las peregrinaciones: Simon Coleman y John Eade (2004a). Siguiendo la tónica ya habitual en la subdisciplina, el libro recoge casos de distinta autoría, acompañados por una introducción con contenido teórico firmada por los editores. El texto también revisa parte de la bibliografía publicada hasta la fecha, aunque de obras principalmente en inglés: desgraciadamente, no rescatan las de autores mexicanos descritas en el apartado siguiente.

Por otra parte, Coleman y Eade conectan fructíferamente el tema de las peregrinaciones con el de la globalización, poniendo de relieve la centralidad del concepto 'movilidad' en ambos fenómenos. Para profundizar en su contenido, enumeran las diversas nociones plasmadas en los trabajos sobre peregrinaciones: la movilidad como acción performativa, como acción corporizada, como parte de un campo semántico, y como metáfora (Coleman y Elsner, 2004b:16-17). Reconocen también que este concepto no agota las explicaciones del proceso, y listan otras interpretaciones alternativas: los estudios sobre

consumo y cultura material, sobre cultura popular, sobre contestación posmoderna de símbolos, como intercambio, como práctica espacial de producción de género, y de la Antropología en sí misma como peregrinaje (ibid., p. 18).

Coleman y Elsner concluyen que, al igual que otras formas de movilidad, la peregrinación contemporánea es un 'meta-movimiento': puede ser desplegada “to redefine the self in relation to changing economic and political circumstances” [para auto-redefinirse en relación con las circunstancias económicas y políticas] (ibid., p. 21). Así pues, establecen como objetivo prioritario en la agenda investigadora de la Antropología de la Peregrinación explorar “the interfaces between forms and representations of mobility within diverse cultural and religious contexts” [los puntos de encuentro entre las formas y las representaciones de movilidad en contextos culturales y religiosos diversos] (ibid., p. 18).

La producción bibliográfica en inglés sobre este campo del conocimiento ha continuado, e incluso ha acelerado su ritmo. Pero, dado que su inicio ha sido relativamente reciente, la literatura disponible sigue siendo escasa y los libros descritos en este epígrafe siguen suponiendo la base de referencia para la mayoría de los antropólogos que desean acercarse teóricamente al fenómeno de las peregrinaciones.

Todos los textos revisados han tenido una importante repercusión en el estudio antropológico sobre este tema. No obstante, presentan un denominador común evidente: fueron escritos y editados por autores estadounidenses y británicos, en lengua inglesa. Este origen acotado de las obras no se refleja en la casuística estudiada, que abarca sociedades de todo el mundo, incluyendo la que rodea a las peregrinaciones guadalupanas y del Camino de Santiago, como se ha visto. Pero sí se percibe en la bibliografía empleada por los autores, que apenas recogía la producción en otros idiomas. La separación parcial, pero real, entre la producción teórica anglosajona y de otras regiones hace necesario abordar por separado la literatura sobre peregrinaciones en español.

1.4. La corriente mexicana

Esta literatura ha tenido una difusión menor que la corriente principal escrita en inglés, de la que se ha nutrido desde la década de los 1990. Así pues, el cruzamiento activo de referencias se encuentra casi exclusivamente en las obras editadas en México. Al mismo tiempo, esta literatura analítica ha sido extensa y en cierta medida autónoma del “mainstream” descrito en el apartado anterior. Supone, en suma, un esfuerzo intelectual independiente que merece ser explorado aparte.

El libro *Image and pilgrimage* de Edith y Victor Turner (1978) tuvo también una gran influencia en los textos sobre peregrinaciones mexicanos posteriores. No obstante, para entonces la Antropología de la Peregrinación ya estaba constituida en este país, pues había

etnografías mexicanas de peregrinaciones que se remontaban a 1946 (como se ha dicho al comienzo del capítulo; también en Fernández y Negroe, 2001:457). Pese a la longevidad de esta subdisciplina nacional, Shadow y Rodríguez se quejaban en 1994 de que los estudios eran todavía escasos, se encontraban dispersos y a menudo eran difíciles de conseguir (Shadow y Rodríguez, 1994:16).

Las primeras obras explicativas mexicanas pertenecen, como en el caso anglosajón, a la década de los 1970. Aquí también fue un evento —la XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, dedicada a la “Religión en Mesoamérica”— el detonante de la línea de investigación. A raíz de este encuentro, Cámara Barbachano y Reyes Couturier escribieron una serie de artículos sobre peregrinaciones y santuarios, donde propusieron un primer modelo teórico (Cámara, 1972; Reyes, 1972; Cámara y Reyes, 1972). Para estos autores, la práctica tiene una naturaleza dialéctica, pudiendo fortalecer la integración de algunos complejos socioculturales así como la desintegración de otros (Cámara, 1972:555), diagnóstico que coincide con el de varias obras en inglés descritas en el apartado anterior. De acuerdo al análisis de Cámara y Reyes, sin embargo, la acción concertada de los asistentes a la peregrinación se traduciría en una fuerza coercitiva que actuaría como mecanismo de cohesión sociocultural. Concluyeron que en México las peregrinaciones eran “fuerzas modernizadoras” cuyo epítome eran las visitas a la Basílica de Guadalupe (Cámara y Reyes, 1972:38 y ss.). Según estos autores, el hecho de que “la convergencia hacia ese punto de un gran número de peregrinos singulariza y expresa en variadas formas lo significativo del culto” no solo convertían a las peregrinaciones en la piedra angular de la devoción guadalupana, sino que también otorgaban relieve nacional al santuario defeño (Reyes, 1972:575).

Para Shadow y Rodríguez (1994:25), esta visión unificadora y articuladora de la peregrinación estaba influida por Eric Wolf y por el pensamiento indigenista oficial de la época. En todo caso, resulta revelador que Cámara y Reyes coincidieron con los autores en inglés a la hora de identificar algunos de los mismos escollos teóricos: la importancia de descifrar el mensaje de las peregrinaciones de acuerdo a las condiciones sociales en que se produce, y la necesidad de una mayor claridad conceptual y de una comparación más sistemática entre diversos cultos y lugares sagrados (Cámara, 1972:558).

El libro *Cultura popular y religión en el Anáhuac* (Gilberto Giménez, 1978), introdujo un nuevo modelo teórico crítico en la Antropología de la peregrinación. Para Carlos Garma Navarro (1988:91), es el equivalente de la obra de los Turner para México: un paradigma del análisis de las peregrinaciones. Aunque Giménez otorga más importancia a los factores económicos que a los simbólicos, reconoce la dimensión semántica de la peregrinación y su papel como representación simultáneamente integradora e impugnadora (Giménez, 1978:234). Por tanto, el estudio del fenómeno requería para este autor de dos disciplinas: la semiótica, orientada al descubrimiento y la reflexión sobre los significados de la práctica de la religión popular; y la sociológica, en la cual las representaciones sociales deben considerarse

como instituciones simbólicas determinadas o condicionadas por la situación social global y la posición del grupo practicante dentro de esta estructura (citado en Shadow y Rodríguez, 1994:36).

La suerte de las tesis de Giménez ha sido diversa: por un lado, la idea de la peregrinación como signo está ampliamente incorporada en la bibliografía posterior; por otro, su apreciación de la peregrinación como una práctica eminentemente popular —postura concordante con la del primer Turner— fue rebatida una década después de la publicación de la obra (Garma, 1988:91).

En mayo de 1990 la Universidad de las Américas (Cholula, Puebla) organizó un “Coloquio Sobre Peregrinaciones y Procesiones Religiosas” que logró reunir a investigadores que habían realizado trabajo de campo sobre peregrinaciones y procesiones en México. Proponiéndose como meta la comparación de casos y la discusión intensa, los ponentes elaboraron una serie de ensayos que más tarde fueron compilados por Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow en el libro *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación* (Garma y Shadow, 1994).

Esta obra, al igual que las obras contemporáneas en inglés, nació como respuesta a las tesis turnerianas (Garma, 2009). Para ello, y siguiendo el mismo formato habitual de las obras en inglés, cada artículo se ocupaba de una peregrinación, excepción hecha del texto inicial, centrado en repasar los trabajos principales sobre peregrinaciones hasta la fecha de edición. En esta introducción, Shadow y Rodríguez distinguían entre los estudios publicados descriptivos y los analíticos, clasificando estos últimos en: funcionalistas, si compartían una visión homeostática de la peregrinación; procesualistas y simbólicos, incluidos los textos turnerianos; y político-simbólicos, cuando reconocían tanto la faceta unificadora como desestabilizadora de las peregrinaciones (Shadow y Rodríguez, 1994).

Aparte de ese artículo, mencionaré aquí también el que Garma Navarro dedicaba a la peregrinación colectiva del pueblo de Iztapalapa, en el Distrito Federal, hacia la Basílica de Guadalupe. Tras describir el caso, el autor concluía con varias ideas tentativas que podrían ser aplicadas a otras peregrinaciones. Coincidió con los Turner en que las peregrinaciones y procesiones conforman un espacio y tiempo ritual, así como en el carácter liminoide de la práctica, que fomentaría la inversión simbólica de las diferencias cotidianas (Garma, 1994b:75). No obstante, esta inversión simbólica —que en el caso de la peregrinación de Iztapalapa concernía al rol de género— no implicaría una mayor liberalidad hacia los participantes, presentando características propias de las procesiones, tal y como las presentaban Turner y Turner (ibid., p. 76). Garma Navarro concluía diciendo que el modelo dicotómico procesión / peregrinación propuesto por estos autores debería ser más flexible para poder dar cuenta de casos como el que le ocupaba (ibid.).

La obra *Caminos terrestres al cielo. Contribución al estudio del fenómeno romero*, coordinada por Beatriz Barba de Piña Chan (1998a), se publicó también con el formato común ya

señalado: una reflexión teórica introducía varios artículos dedicados a peregrinaciones concretas. Cuatro de los seis estudios de caso también habían sido escritos para un evento, el XVII Congreso de la International Association for the History of Religions [Asociación Internacional para la Historia de las Religiones], celebrado en Ciudad de México en 1995. La introducción, por su parte, trataba de sintetizar las características generales de las peregrinaciones mexicanas.

La autora distinguía tres tipos de “camino del creyente” en ese país: las mandas, en pago de un favor recibido; las procesiones, con recorridos cortos y circulares; y las peregrinaciones propiamente dichas, cuando una comunidad organizaría una ofrenda costosa en términos temporales, económicos y físicos (Barba, 1998b:10). Esta clasificación sui generis entre clases de viajes sagrados innova al separar desplazamientos que en el discurso emic se confunden, como la manda y la peregrinación. Para la autora, la primera tendría un carácter individual o familiar, mientras que la peregrinación supondría una obligación religiosa de alcance colectivo. Dado que la peregrinación beneficia a toda la comunidad, los participantes adquirirían efectivamente un estatus social más elevado (ibid.), una tesis que habían rechazado la mayoría de los autores sobre el tema (Turner y Turner, 1978:7, 15; Garma, 1988:87; Frey, 1998:273)⁹.

Barba de Piña Chán rechazaba las explicaciones durkheimianas en favor de una interpretación clasista de las peregrinaciones mexicanas, pero alcanzaba la misma conclusión que los autores funcionalistas: la peregrinación actuaría como un “atenuante de la lucha de clases, como colchón en la lucha por la justicia social, como parapeto que disfraza, por unos días, la normal explotación de los integrantes de los caminos” (Barba, 1998b:12).

Ese mismo año se publicó *No temas... yo soy tu madre*, obra coordinada por Paolo Giurati y Elio Masferrer Kan (1998a). El libro exponía los resultados de una investigación dirigida por estos autores entre 1990 y 1992 de las peregrinaciones a la Basílica, y proponía unas claves explicativas del fenómeno. Desde mi punto de vista, no obstante, el esfuerzo analítico se alejó en ocasiones de la epistemología antropológica, en pro de una mayor sensibilidad religiosa, como refleja la hipótesis de la que partía el estudio: “la peregrinación como un momento religioso insertado en la globalidad de la vida del visitante [que] tiene la función potencial de recargarlo a nivel existencial” (1998b:29).

Esta licencia heurística no impide que el texto contenga aportaciones interesantes. A nivel metodológico, el texto abordaba el estudio desde varios ángulos, incluyendo el análisis de los espacios y la historia del santuario. Uno de los artículos describía minuciosamente el proceso de construcción de una de las herramientas de investigación principales, un cuestionario que fue presentado a los peregrinos, así como la elección de la muestra (Báez, Gemo, Giurati y Masferrer, 1998:95).

En cuanto a la teoría propuesta, Giurati y Masferrer presentaban una serie de tesis que

⁹ Por otra parte, Coleman y Elsner (1995:6) sí consideraban que la peregrinación podía constituir un rito de paso que involucrara transformaciones en el estatus social.

contrastaban con las teorías sobre peregrinaciones vigentes en el pensamiento antropológico de la época. En primer lugar, identificaban a la institución eclesial como garantía de la legitimidad del culto (Giurati y Masferrer, 1998f:253). También negaban un carácter sincrético de la peregrinación guadalupana, que más bien se define para los autores en términos de síntesis cristiana (ibid., p. 254). Finalmente, distinguían claramente las figuras de 'peregrino' y de 'simple visitante' a través de dos criterios: la “economía de culto”, es decir, el conjunto de gastos y de trabajo invertido en el viaje; y la apropiación por parte del actor de los símbolos y mensaje guadalupano (ibid., pp. 257 y 258).

Pese a mantener una concepción de la práctica dísimil a la de la corriente general en la Antropología de la Peregrinación, el equipo liderado por Giurati y Masferrer estaba de acuerdo con otros autores mexicanos y extranjeros en dos extremos: el evento guadalupano serviría para amalgamar la identidad nacional (Giurati y Masferrer, 1998f:253); y el mensaje transmitido por la práctica sería significativo “a cuantos se encuentran en situaciones de marginalidad y en crisis de identidad o pertenencia” (ibid., pp. 254-255).

Durante mi primera etapa de trabajo de campo en México tuve la impresión de que la producción literaria antropológica mexicana dedicada las peregrinaciones disminuía a partir del año 2000, y así lo consigné en mi tesina (Asunción, 2011:18). Sin embargo, tras mi regreso al Distrito Federal en 2012 descubrí que a lo largo de la última década y media se habían publicado varias obras al respecto, algunas de ellas muy influyentes.

Precisamente a comienzos de este siglo, el matrimonio Rodríguez y Shadow dedicó una monografía a la descripción y análisis *Las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, manteniendo el enfoque semiótico pero resaltando también la importancia de las relaciones de poder entre los actores sociales: “para comprender cómo la religión popular opera debe analizarse en relación con el desarrollo capitalista, las peculiaridades de las relaciones de clase, el tipo y el grado de intervención estatal en el sistema político local, las luchas en la arena política, y aún la de los símbolos” (Rodríguez y Shadow, 2000:19).

El libro contemporáneo *Fiestas, peregrinaciones y santuarios en México* (Quiroz, 2000) ofrecía una relación de los principales centros de peregrinaje en México, y explicaba el fenómeno en términos de hibridación cultural. Por su parte, el artículo “Los grupos de peregrinos en el santuario de la Virgen de Guadalupe” (García Mora, 2001) abundaba en el tema de los viajes devocionales a la Basílica. Su autor, que había formado parte del equipo investigador dirigido por Cámara y Reyes, comparaba las peregrinaciones actuales con las de los primeros 70, afirmando que la práctica había mantenido sus caracteres religioso, mexicano e integrador. La interpretación que hacía del fenómeno, era, por tanto, la misma que la del par de autores mencionados: “la heterogeneidad étnica y social, así como la variedad de lugares de origen de los grupos de peregrinos que arribaban a la Basílica de Guadalupe, le daban a este santuario su carácter nacional” (ibid., p. 359). Por último, afirmaba que, pese al origen prehispánico de la práctica, el significado cultural actual era por completo católico (ibid., pp.

350-1).

Unos poco años más tarde veía la luz un libro considerado en la actualidad un referente bibliográfico: el 4º volumen de la serie coordinada por Alicia Barabás (2004), *Diálogos con el territorio*, que se ocupaba de las procesiones, santuarios y peregrinaciones de las comunidades indígenas. Interesada especialmente en la construcción cultural del territorio, “Barabás comprende al espacio como el ámbito de mayor alcance en el que se inscriben tradiciones, costumbres, memoria histórica, rituales y formas diversas de organización social; nombrado y entretejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido emocional” (Galicia, 2011:402). Reintroduce en el estudio de las peregrinaciones y complejiza, por tanto, el ámbito espacial, que había quedado comparativamente desatendido en análisis previos¹⁰.

En definitiva, la literatura antropológica producida en México sobre las peregrinaciones ha sido cuantiosa y ha presentado planteamientos originales, pero también ha nutrido sus reflexiones de las obras publicadas en inglés. Los marcos teóricos empleados para explicar la práctica y las representaciones de la peregrinación han sido en general bastante similares a los utilizados en la corriente anglosajona.

Además de los textos y eventos mencionados, han contribuido a la discusión académica mexicana sobre la peregrinación algunos otros publicados o comercializados en este país. Esto ocurre con ciertas obras españolas, como la de Álvarez, Buxó y Rodríguez (2003; ver el siguiente apartado), que contribuyó a la reflexión sobre la relación entre la religión popular y la peregrinación; así como con el libro *Le pèlerin et le converti* [El peregrino y el converso], traducido y publicado en México como *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento* (Hervieu-Léger, 2004). Este último aportó al debate en México información sobre las particularidades de la casuística y el análisis franceses, como la plasticidad identitaria de los participantes individuales en las peregrinaciones.

1.5 La literatura publicada en y sobre España

La cercanía de una gran peregrinación con capacidad internacional de convocatoria —el Camino de Santiago—, de varios otros santuarios con asistencia regional multitudinaria —el Monasterio de Montserrat, la Cueva de Covadonga, la Ermita del Rocío, la Basílica del Pilar, etcétera—, y de muchísimos más de ámbito local, parece facilitar el estudio etnográfico y un consiguiente desarrollo de la Antropología de la Peregrinación nacional. Sin embargo, la producción bibliográfica sobre peregrinaciones parece haber sido menor que en México —o

¹⁰ Con la importante excepción del artículo “Líneas temáticas para el estudio de los santuario” (Velasco Toro, 1999), que ya resaltaba la existencia de unos “territorios devocionales” que determinaban las redes de peregrinación. En el apartado 1.3 ya mencioné la salvedad del enfoque espacial de Tanaka (1981) en la literatura en inglés.

no haber contado con el mismo respaldo editorial—, y no se han comercializado la gran mayoría de las obras mencionadas en los tres apartados anteriores. Mención aparte merece la actividad académica de algunas regiones y la producción literaria asociada a ella. Es el caso de Galicia, cuyas universidades han contribuido al estudio del Camino de Santiago y de las peregrinaciones en general (p. ej., Herrero Pérez, 2009), y donde se celebran periódicamente desde los años 1990 varios congresos, promovidos por la Administración Pública gallega: *Un tesouro invisible* (Xunta de Galicia), *Simposio de Antropología* (Consello da Cultura Galega), *Congreso Internacional de Asociaciones Xacobeas* (Deputación Provincial de A Coruña)...

Por otra parte, algunos textos escritos en España han tenido influencia en los circuitos académicos hispanoparlantes, incluyendo México. Es el caso del tercer volumen de la serie sobre religiosidad popular coordinada por Álvarez, Buxó y Rodríguez (2003), dedicado al estudio de procesiones, santuarios y peregrinaciones y publicado por primera vez en 1989. Algunas reflexiones allí plasmadas pueden hallarse en la discusión posterior —en inglés y en español— sobre peregrinaciones, como la relación clientelar con la divinidad que a menudo se establece en el “catolicismo popular” (ibid., p. 125).

Como ocurre en las academias anglosajonas, el debate antropológico nacional sobre las peregrinaciones se mezcla con el correspondiente a otras áreas de estudio, especialmente el de nuevas formas de movilidad, y más concretamente el turismo (p. ej., Herrero Pérez, 2009a; Lagunas, 2012). Asimismo, como ocurre en México, las peregrinaciones contemporáneas con más asistencia son católicas, y la actividad y bibliografía eclesiástica, y devocional en general, han contribuido a la producción de textos sobre el fenómeno. La Conferencia Episcopal Española organiza anualmente un Encuentro de Santuarios nacionales —que celebra su XV edición precisamente mientras escribo estas líneas, en Guadalupe (Cáceres)—, y La Archicofradía Universal de Santiago Apóstol edita la *Revista Compostela*. Los textos producidos por este sector ideológico no parecen imbricados con la literatura antropológica —como ocurre en México—, pero sí haber recurrido a ella. Por ejemplos: “Antropología de la peregrinación. ¿Quiénes son los peregrinos” (Agís, 2008b; también 2008a), *La peregrinación y el Camino de Santiago. Actualidad cultural y relevancia antropológica* (Tejerina, 2011).

Cabe destacar también que las peregrinaciones que tienen lugar en España han sido objeto de estudios etnográficos llevados a cabo por investigadores y instituciones extranjeras, especialmente de origen anglosajón. El Camino de Santiago ha sido especialmente atendido, como en la monografía de Frey (1998) y la compilación de Badone y Roseman (2004a) ya mencionadas, pero también otras peregrinaciones, como las de la Virgen del Rocío (Murphy, 1994).

1.6 Estado actual de la cuestión

La gran mayoría de los análisis propuestos en la literatura antropológica a partir de los años 1990 no son mutuamente excluyentes, sino que hacen hincapié más bien en distintos aspectos de la práctica. La división previa entre los autores funcionalistas, que mostraban la peregrinación como guardiana del status quo, y los que preconizaban su función impugnadora de la sociedad se resolvió con la visión de la peregrinación como una arena para la competición de discursos (Eade y Sallnow, 1991:2). Siguen siendo vigentes las siguientes palabras: “The currently held theories are primarily based on post-modern conceptualization, and that most commonly used at present is John Eade and Michael Sallnow’s theoretically open concept” [Las teorías mantenidas actualmente están basadas primariamente en la conceptualización posmoderna, y en el presente la más usada habitualmente es el concepto abierto teóricamente de John Eade y Michael Sallnow] (Margry, 2008b:35).

Esta visión polisémica de las peregrinaciones permea desde entonces la mayoría de estudios sobre el fenómeno. Para Michael D. Murphy, por ejemplo, la eficacia simbólica de la práctica radica en su multivocidad, su capacidad para representar simultáneamente un conjunto de significados más o menos divergentes (Murphy, 1994:58). También los santuarios asociados a peregrinaciones exhibirían esta liberalidad semántica: “[t]he more important a sacred centre, paradoxically, the more flexible and numerous are likely to be the meanings it encompasses” [cuanto más importante un centro sagrado, paradójicamente, más flexibles y numerosos serán probablemente los significados que abarca] (Coleman y Elsner, 1995:208).

Actualmente la mayor ruptura teórica se encuentra entre los autores posmodernos, que defienden una mayor flexibilidad del concepto 'peregrinación', y los que buscan reificar el término para acotar los procesos sociales que forman parte de su dominio. Para Margry, por ejemplo, la creciente caracterización del turismo y otros tipos de viaje como peregrinaciones no aporta nuevas claves sobre la peregrinación 'tradicional', y ha desembocado en una mayor confusión conceptual (Margry, 2008b:19-20). Para los escritores que colaboran en el libro que él edita, *Shrines and pilgrimage in the modern world* [Santuarios y peregrinación en el mundo moderno], las peregrinaciones seculares como tal no existen: todas son “itineraries into the sacred” [itinerario hacia el interior de lo sagrado] (Margry, 2008c:327).

Otros autores, como Noga Collins-Kreiner, opinan que “the differences between tourism and old-fashioned pilgrimage are narrowing, although scholars are still hesitant to make unequivocal assertions on this point” [las diferencias entre turismo y peregrinación pasada de moda se están estrechando, aunque los estudiosos todavía se resisten a enunciar afirmaciones inequívocas sobre esta cuestión] (Collins-Kreiner, 2010:446). Según esta perspectiva, la posmodernización de los análisis ha promovido la multiplicación de interpretaciones e intérpretes legítimos, ofreciendo aparentemente una salida al debate entre explicaciones y agendas de investigación disímiles (ibid., p. 453).

En la bibliografía reciente sobre peregrinaciones es patente esta tensión entre las posturas deconstructivista y reificadora del fenómeno. Sin embargo, atender a otra tendencia teórica generalizada puede ayudar a disolver la debacle. Se trata del acento sobre la individualidad y subjetividad de la práctica, extremo en el que coincide la mayoría de los autores actuales. En sus últimos trabajos, Ian Reader afirma que muchos peregrinos modernos se apropian de los marcos de referencia provistos por la estructura del peregrinaje tradicional “to present their journeys solely in the context of a personalised and individualised framework of search and self-development” [para presentar sus viajes solamente en el contexto de un marco personalizado e individualizado de búsqueda y auto-desarrollo] (Reader, 2007:227). Los posmodernos también consideran que el resultado de la peregrinación no sólo depende de esta, sino también de la percepción de los visitantes acerca de su visita, así como de su experiencia en general (Collins-Kreiner, 2010:448). Incluso los escritores que buscan determinar con mayor claridad el contenido del concepto están de acuerdo en que, “[w]hile it is true that in Christian culture pilgrimage has collective elements which are identity-forming or demonstrative in character, in essence it is much more individual than is often thought” [aunque es cierto que la cultura de la peregrinación cristiana tiene elementos colectivos de formación de la identidad o demostrativos característicos, en esencia es mucho más individual de lo que a menudo se piensa] (Margry, 2008b:22). Podemos encontrar conclusiones análogas en la literatura correspondiente en francés, como en la obra *El peregrino y el converso* mencionada antes (apartado 1.4), donde se define al converso como un “‘buscador espiritual’ cuyo recorrido, a menudo largo y sinuoso, se estabiliza, al menos por un tiempo, en una afiliación comunitaria escogida que vale tanto como identificación personal y social como religiosa” (Hervieu-Léger, 2004).

En México, y empleando un anglicismo común allí, el “estado del arte” de la Antropología de la Peregrinación no coincide exactamente con el descrito para la corriente principal, anglosajona. Las conclusiones posmodernas de esta, pese a ser conocidas, no son plenamente incorporadas al discurso antropológico mexicano¹¹. La divergencia se debe, probablemente, a las grandes diferencias entre los casos estudiados. En la compilación de textos antropológicos titulada *Peregrinaciones ayer y hoy*, sus coordinadores señalan que “se han ido confirmando diversos problemas derivados de la importación de conceptos y aproximaciones generalizantes hacia los contextos diferentes a los del mundo euroamericano” (Fournier, Mondragón y Wiesheu, 2012b:17). Afirman que los últimos estudios en numerosas partes del mundo han contribuido a complejizar el debate sobre las peregrinaciones, ofreciendo diversos horizontes teóricos y temáticos: la constitución y percepción de los paisajes culturales, la generación y experiencia de geografías sagradas, la construcción cultural del espacio, el movimiento/desplazamiento como objeto de análisis especial, el turismo, y la migración (ibid., pp. 18-9). Con todo, estos aspectos y enfoques no me parecen

¹¹ En las XXIV Jornadas Lascasianas, un congreso de 2013 sobre pueblos originarios y afrodescendientes en el que participé, un par de ponentes bromearon sobre la insuficiencia de incluir el término “posmoderno” en el título de una presentación.

ajenos a los tratados en la literatura en inglés reciente.

En definitiva, entre los analistas parece haber cierto consenso con respecto a 3 aspectos: el auge del fenómeno (Reader, 2007:226; Collins-Kreiner, 2010:440); la necesidad de revisar el concepto de 'peregrinación', bien para restringir, bien ampliar su significado (respectivamente: Margry, 2008c:327; Collins-Kreiner, 2010:452); y “a turn away from traditions towards a more autonomous, individualised and personalised spirituality” [un alejamiento de las tradiciones hacia una espiritualidad más autónoma, individualizada y personalizada] (Reader, 2007:226), es decir, la privatización de las peregrinaciones.

Siguen existiendo trabas lingüísticas y comerciales que causan diferencias relativas de desarrollo de este campo de conocimiento entre comunidades académicas. Pese a ello, el volumen de literatura específica existente es considerable en conjunto, y ahonda en cada una de las líneas teóricas mencionadas. Ya en 1994 Murphy se congratulaba de que, desde la publicación de las obras turnerianas, el estudio antropológico de la peregrinación “ha disfrutado de un período de actividad notable”, lo que indicaba la madurez del campo (Murphy, 1994:49). Dos décadas más tarde, encontramos otras muestras: centenares de documentos bajo el rubro “Anthropology of Pilgrimage” [Antropología de la Peregrinación] en el sitio web de Academia.edu¹², y programas de estudio universitario específico, como el “MA Anthropology of Travel, Tourism and Pilgrimage” [Maestría en Antropología del Viaje, Turismo y Peregrinación] impartido por la Escuela de Estudios Orientales y Africanos londinense (SOAS, University of London).

En cuanto a los análisis sobre las figuras religiosas a las que están dedicados los santuarios que son el destino de las peregrinaciones jacobeanas y guadalupanas, presentan una situación respectiva dispar. Tanto Santiago Apóstol como la Virgen de Guadalupe han sido interpretados socio-históricamente en clave nacional (ver, respectivamente, Márquez, 2004; y el siguiente capítulo, especialmente el apartado 2.5.1). Sin embargo, la primera figura recibe una atención académica mucho menor, en consonancia con su papel menos relevante en el imaginario actual de la peregrinación a la que ha dado nombre.

En lo que respecta a la Virgen de Guadalupe, su papel en la mitología emic que da sentido a sus peregrinaciones asociadas sigue siendo central, y por tanto aparece también en algunos estudios sobre estas. Continua dominando la interpretación de la Virgen de Guadalupe como símbolo nacional y, por extensión, de su peregrinación como rito nacionalizador. Esta ha sido la postura clásica en la literatura antropológica, tanto mexicana como en inglés, como se verá más adelante con mayor profundidad. Baste decir aquí que ya en 1958 Eric Wolf la caracterizaba como “símbolo maestro” de México (Wolf, 1958:37), y que también para el matrimonio Turner la Guadalupana representaba algo más que el principal foco de peregrinación del país: era, ante todo, el símbolo dominante de “identidad

¹² Uno de los mayores repositorios virtuales de textos académicos, aunque mayoritariamente en inglés. Por otra parte, en el momento de escribir estas líneas, el número de textos dedicados a este subcampo es pequeño respecto al total de textos disponibles sobre Antropología (menos de un 0,06%).

corporativa” en México y en todo el Hemisferio occidental (Turner y Turner, 1978:57). Casi dos décadas más tarde, la tesis seguía estando presente en el pensamiento académico: “[s]ome anthropologists of pilgrimage have explored the Durkheimian legacy by linking the worship of sacred symbols to the formation of group identities, for instance arguing that the Virgin of Guadalupe can be seen not merely as a pilgrimage shrine but also as a unifying symbol for the whole of Mexico” [algunos antropólogos de la peregrinación han explorado el legado durkheimiano a través de la vinculación del culto a símbolo sagrados con la formación de identidades grupales, por ejemplo, aduciendo que la Virgen de Guadalupe puede ser vista no solo como un santuario de peregrinación, sino también como un símbolo unificador de todo México] (Coleman y Elsner, 1995:199).

En la bibliografía reciente, las exégesis siguen apuntando en general en la misma dirección, y siguen considerando a la Virgen de Guadalupe como una “alegoría colectiva de la nacionalidad mexicana, de ahí que se le defina como la 'Madre de los mexicanos' (Velasco, 2003:126)”. No obstante, existe una nueva tendencia analítica, paralela al desarrollo y transformación del culto guadalupano en los Estados Unidos y el área fronteriza de México con este país. En su estudio de la cultura chicana, Miguel Díaz-Barriga afirma que “se necesita efectuar más investigación en torno a los significados y las cambiantes narraciones acerca de la Virgen de Guadalupe para los hombres mexicanos”, y sugiere abandonar las nociones de nacionalismo y de identidades unificadas como punto de partida del análisis (Díaz Barriga, 2002:45-46). Y, efectivamente, existe en la actualidad una serie creciente de obras que se centran en dichos aspectos, como el estudio de los significados transnacionales de la Virgen de Guadalupe en un importante centro comercial de Los Ángeles (Gomez-Barris e Irazabal, 2009).

Merece una mención aparte el libro *Guadalupe in New York. Devotion and the struggle for citizenship rights among Mexican immigrants* [Guadalupe en Nueva York. Devoción y la lucha por derechos ciudadanos entre inmigrantes mexicanos], de Alyshia Gálvez (2010), porque aborda el fenómeno del culto guadalupano —incluyendo las peregrinaciones— desde el punto de vista de la ciudadanía. Hasta donde sé, es la única obra que emplea sistemáticamente este marco de análisis específico, uno que, sin embargo, creo que puede aplicarse esclarecedoramente a otros casos, incluyendo el Camino de Santiago y las peregrinaciones guadalupanas en México, D. F.

Capítulo 2

2. El mito guadalupano

Considero que la elección de la categoría 'mito' para hablar de la Virgen de Guadalupe necesita de una explicación adicional, debido al uso eminentemente escéptico que se ha hecho de este término, y de otros que también manejaré para referirme al culto guadalupano —como 'símbolo', 'leyenda' o 'tradición'—, en el debate social de las últimas décadas sobre la Guadalupana en México. En consecuencia, estas palabras se han interpretado habitualmente como incredulidad hacia la figura sagrada, aunque ésta no fuera la intención del emisor.

En 1995, el entonces abad de la Basílica de Guadalupe, Guillermo Schulenburg, concedió una entrevista a la revista *Ixtus*. Durante su transcurso, se le preguntó acerca de la existencia de Juan Diego, el hombre indígena que, según la tradición, fue testigo de las apariciones de la Virgen de Guadalupe. El abad declaró: “Juan Diego es un símbolo, no una realidad” (Sicilia y Newman, 1995). Esta afirmación dio inicio a una intensa polémica que terminó con la cesión del abad como responsable de la Basílica, y con una reestructuración en profundidad del santuario guadalupano. Su sucesor, Diego Monroy Ponce, declaró que durante el proceso de canonización muchos dijeron: “Pero, ¿cómo van a canonizar a un mito, a un cuento, a una leyendita, a alguien que no existió?” (Takano, 2006). Otro sacerdote, el padre Manuel Olimón, afirmó también refiriéndose a Juan Diego: “se encuentra más un mito y un símbolo que un ser de carne y hueso” (Olimón, 2002). Y el popular caricaturista Rius tituló a su obra satírica sobre el culto a esta figura religiosa *El mito guadalupano* (Rius, 1996). Consecuentemente, los devotos guadalupanos han preferido evitar estos términos, y se refieren a las apariciones y el culto como “evento”, “hecho” o “acontecimiento guadalupano”, a menudo con mayúsculas iniciales (p. ej., Ojeda, 2007:7 y 8).

Quisiera distinguir este sentido de inexistencia con el de mito como realidad representacional. Siguiendo a Márquez Villanueva en su estudio sobre la evolución histórica del mito jacobeo en España (Márquez, 2004), aquí el término supera el contenido de 'cuento sagrado' asignado por Malinowski (1994:107). Aunque está igualmente ligado a un ritual — las peregrinaciones guadalupanas— incluye también las narrativas asociadas a las bases materiales y performativas del fenómeno guadalupano: respectivamente, la imagen de la Virgen de Guadalupe que se conserva en la Basílica y las muestras de devoción realizadas por la población mexicana.

Hacer hincapié en esta relación saussuriana entre significados y significantes permite hablar también de la Virgen de Guadalupe como tropo semiótico. Pero en lugar de considerarla un mero signo, por su multivocidad —capacidad para representar muchas cosas— y por el carácter predominantemente abstracto de lo que representa, puede ser calificada de 'símbolo' (Turner y Turner, 1978:246).

La Virgen de Guadalupe es, por tanto, un símbolo en la sociedad mexicana moderna. Pero, además, es uno de gran complejidad semántica, que adopta variadísimas expresiones. Eric Wolf lo denominó “símbolo maestro mexicano” [Mexican master symbol], no porque la creencia en la Virgen de Guadalupe fuera generalizada entre la población mexicana —aunque también lo es—, sino porque proveía a esta de un lenguaje cultural [cultural idiom] de comportamiento y de representaciones ideales que permitía interactuar a los diferentes grupos que hay en ella (Wolf, 1958:34). Más de medio siglo después, esta afirmación sigue pareciéndome acertada en base a mis observaciones. El mito guadalupano permea numerosísimos lugares comunes del imaginario social que permite a los mexicanos entender la realidad. Desde su carácter nacional y nacionalista, reconocido por Wolf y otros autores y frecuentemente invocado también hoy día —carácter nacional que hace razonable que el presidente Enrique Peña Nieto regale una efigie suya al Papa Francisco en su primer encuentro oficial—, hasta sutiles referencias en intrincados chistes —por ejemplo, la broma implícita en la mención de un supuesto “maratón Vale-Madres”, solo comprensible tras una cierta familiarización con la cultura defaña¹—.

La ubicuidad del mito guadalupano en México, y la amplia variedad de formas bajo las que se presenta, dificultan su aprehensión científica. Sin embargo, el mito consta de dos elementos fundamentales, cuya identificación permite iniciar la explicación: un elemento material, la imagen sagrada depositada en la Basílica, y otro discursivo, la leyenda aparicionista asociada al primero. A lo largo de este capítulo describiré estos dos elementos básicos del mito guadalupano, y otros que facilitan una comprensión más cabal del mismo, principalmente su relevante papel en la historia nacional mexicana.

2.1. El relato de la mariofanía en el Tepeyac

William A. Christian distingue entre apariciones de la Virgen “verdaderas” (con comillas) y legendarias, para distinguir entre aquellas para las cuales “la gente allí presente así lo creyó y lo dijo” y aquellas que “no constan en ningún documento de la época” (Christian, 1990:17).

¹ Familiarización que requiere de una descripción densa para ser comunicada: el término “maratón Vale-Madres” es cómico porque se refiere implícitamente a otro “maratón” cómico, el “Guadalupe-Reyes” —mantenerse ebrio desde el 12 de diciembre hasta el 6 de enero—, y porque su abreviación del Día de San Valentín (14 de febrero) y del Día de las Madres (10 de mayo), da lugar a una expresión que significa desinterés considerada vulgar.

El propio autor encuadra en esta última categoría a la Virgen de Guadalupe, “para la que asimismo existe un vacío considerable entre aparición y documentación” (ibid.).

Efectivamente, la versión impresa de la narración de las apariciones de la Virgen de Guadalupe es la de la obra *Imagen de la Virgen María*, escrita por Miguel Sánchez y publicada en 1648, más de un siglo después de la mariofanía. Para el historiador Jacques Lafaye, el texto de Sánchez supone el inicio del mito guadalupano y su reconocimiento como símbolo nacional mexicano (Lafaye, 1977:340 y 341). No obstante, para la Iglesia mexicana y otros actores esta obra es, tan sólo, la primera traducción pública al castellano del texto guadalupano canónico: el *Nican Mopohua* (“Aquí se cuenta”), manuscrito en lengua náhuatl atribuido por la tradición a Antonio Valeriano². La primera impresión conocida del *Nican Mopohua* es la contenida en la obra de 1649 *Huey tlamahuiçoltica* (“El Gran suceso”) por Luis Lasso de la Vega. Para ciertos autores, principalmente para los no creyentes en la factualidad de las apariciones guadalupanas, esta obra sería simplemente la traducción al náhuatl de la de Miguel Sánchez. Para otros autores, especialmente para los que se reconocen devotos de la Guadalupana “la copia más antigua del *Nican Mopohua*, que data de mediados del siglo XVI y que contiene cerca de un tercio del relato de las apariciones, reside en la New York Public Library” (Anderson y Chávez, 2009:171). Según mi experiencia, todas las obras que sostienen la mayor antigüedad del relato aparicionista son apologéticas, por ejemplo, la titulada *The oldest copy of the Nican Mopohua*, escrita por Ernest J. Burrus (1981) y publicada por una editorial católica³. La propia New York Public Library difiere en su datación del ejemplar que ahí se conserva (ver Morris, 2011:i, y Lannon, 2014).

El resumen de la leyenda incluido a continuación está extraído de la traducción del *Nican Mopohua* hecha por Presbítero Mario Rojas Sánchez (1988), la más conocida. Las exégesis de este texto, como las de los textos bíblicos, emplean en sus referencias la numeración de los versículos incorporados en el texto (por ejemplo, Anderson y Chávez, 2009:172-83). Yo también aprovecharé este sistema para citar los pasajes correspondientes.

El 9 de diciembre de 1531, diez años después de la conquista de los mexica por los españoles, un indígena recién convertido se dirigía a la misa de la Virgen María en el convento de Tlatelolco, en la Ciudad de México. Bautizado con el nombre de Juan Diego, era un “indito” de origen humilde (vv. 1-6).

Al llegar a las faldas del cerro Tepeyac, escuchó unos hermosos cantos que nacían de

² “Como crece el número de los fieles, crecen también las interpretaciones, las más variadas y extrañas, pero la mayoría converge a su primera y auténtica raíz, la narración de Valeriano” (de la Torre, 2001:35). Compárese con: “Para algunos aparicionistas, [el libro de Lasso] no es más que el plagio de una relación anterior, que quieren a todo trance sea escrita por el famoso sabio indígena don Antonio Valeraiano” (De la Maza, 1984:75).

³ Yo opino que la historia de las apariciones se popularizó a partir del siglo XVI. Me baso principalmente en dos razones: el silencio al respecto de los cronistas del siglo anterior, especialmente del obispo Zumárraga — quien supuestamente atestiguó la mariofanía— y de Fray Bernardino de Sahagún, quien escribió sobre la devoción guadalupana sin mencionar las apariciones; y la afirmación de Miguel Sánchez en el prólogo de su *Imagen*: “busqué papeles y escritos tocantes a la santa imagen y su milagro; no los hallé” (De la Maza, 1984:55).

la cúspide y que él supuso de aves, acompañados por la aparición de una nube resplandeciente y un maravilloso arco iris. Preguntándose si no estaría frente a la tierra celestial de la que hablaban sus ancestros, se quedó arrobado, hasta que de repente cesaron los cantos. Oyó entonces la dulce voz de una mujer que le llamaba desde lo alto del cerro: “Juanito, Juan Dieguito” (vv. 7-12).

Con alegría, el indio resolvió subir a la punta, donde se encontró con una doncella que le pidió que se acercara. Al hacerlo, se dio cuenta de la perfección de su rostro y de su vestido, que refulgía. Reconociéndola como la madre de Dios, Juan Diego se postró a sus pies, y la Virgen le hizo saber su voluntad: que en aquel lugar le levantaran su “casita sagrada”, para auxiliar como una madre compasiva a todos los que la buscasen. Por tanto, la mujer ordenó al indio que fuera a ver al Obispo Zumárraga, cabeza de la Iglesia en México, y le hiciera saber su voluntad, prometiendo retribuir generosamente el servicio (vv. 13-38).

Juan Diego se puso en camino obedientemente, llegando a la casa del obispo. Allí pidió a sus sirvientes que le hicieran saber que traía un mensaje para él, pero estos lo ignoraron al verle tan pobre. Él esperó pacientemente hasta que por fin le llevaron frente al obispo, a quien contó pormenorizadamente la aparición de la que había sido testigo. Zumárraga escuchó su historia atentamente, pero pensó que el indio fantaseaba y lo despidió diciéndole que reflexionaría sobre la cuestión (vv. 39-45).

Juan Diego abandonó el palacio con tristeza, pues se había dado cuenta de que sus palabras no habían logrado convencer al obispo. Regreso al mismo lugar donde antes se le había aparecido la Virgen, que de nuevo se le apareció. Arrojándose al suelo, el indio le habló del fracaso de su misión y le pidió que se la encargara a algún noble que gozara de respeto. “Porque en verdad yo soy un hombre de campo, soy mecapal [una faja para cargar], soy parihuela, soy cola, soy ala” (vv. 46-55).

La Virgen le respondió que no le faltaban servidores, pero que era imprescindible que fuera “el más pequeño de sus hijos” quien llevara su mensaje al obispo, y le ordenó visitar de nuevo al obispo al día siguiente (vv. 56-62).

Juan Diego accedió. El domingo siguiente se encaminó de nuevo a Tlatelolco para escuchar misa, tras lo cual regresó a la residencia de Zumárraga. Tras mucho esfuerzo, logró verlo de nuevo. Se postró a sus pies y llorando le hizo saber el deseo de la Virgen de que le construyeran su casa sagrada en el Tepeyac. El obispo volvió a interrogarlo sobre la aparición, y comenzó a sospechar que no se trataba de un sueño del indio. Sin embargo, le informó de que necesitaba una señal de que le enviaba la propia Virgen María. Juan Diego prometió transmitir el encargo. Al marcharse de la residencia de Zumárraga, este pidió a dos de sus ayudantes que siguieran al indio (vv. 63-82).

Juan Diego continuó por la calzada, pero desapareció de repente en las cercanías del Tepeyac. Allí le esperaba nuevamente la Virgen, a quien comunicó en seguida la petición del obispo y le pidió una señal para dar crédito a su mensaje. La Virgen le aseguró que al día siguiente le ofrecería la señal que Zumárraga le pedía, en ese mismo lugar del Tepeyac. Con

esto lo despidió, prometiéndole otra vez recompensar sus trabajos (vv. 83-93).

Sin embargo, al día siguiente enfermó gravemente un tío de Juan Diego, quien se ocupó de buscarle un médico infructuosamente. Ya de noche, su tío le pidió que fuera a buscar a un sacerdote para que le diera la extremaunción. En la madrugada del día 12 de diciembre, Juan Diego se encaminó de nuevo hacia Tlatelolco pero, al llegar al cerro del Tepeyac, optó por bordearlo por el lado oriental para que la Virgen no lo entretuviera. Sin embargo, mientras el indio rodeaba el cerro ésta bajó de la cima para encontrárselo, y le preguntó a dónde se dirigía (vv. 94-107). Aunque el *Nican Mopohua* no lo recoge, la leyenda tradicional ubica esta cuarta aparición junto a una fuente de agua⁴, en el mismo lugar donde hoy se erige la Capilla del Pocito.

Juan Diego, avergonzado, le confesó su intención y le rogó que le dejase continuar su camino, prometiéndole regresar al día siguiente para cumplir su voluntad. Es entonces cuando la Virgen le preguntó: “¿No estoy aquí yo, que soy tu madre?”⁵ (v. 119), y le aseguró que su tío ya estaba curado. Juan Diego, consolado por estas palabras, se aprestó a llevar al obispo la señal divina que éste solicitaba. María le envió a la cumbre del cerro para que recogiera unas flores, pese a que no crecían normalmente en ese entorno ni en esa época (vv. 95-128).

El indio trepó a la cúspide, donde encontró flores que habían crecido milagrosamente, y las recogió con su tilma⁶. Reuniéndose de nuevo con la Virgen, ésta le mandó a la casa del obispo, pidiéndole que le muestre como señal lo que guarda en su tilma (vv. 128-42).

De vuelta al palacio de Zumárraga, sus sirvientes hicieron esperar durante largo tiempo a Juan Diego hasta que vieron que guardaba algo en su tilma. Le pidieron que les mostrara de qué se trataba, y quedaron maravillados al contemplar las flores. Tres veces intentaron tocarlas, pero en cada ocasión les fue imposible, apareciendo las flores como si estuvieran bordadas en el tejido de la tilma. Inmediatamente corrieron a contar al obispo lo que han visto, quien dio orden de que hicieran pasar a Juan Diego. El indio le explicó que traía la señal que le había pedido y, al desplegar la tilma en la que llevaba las flores, se apareció en la prenda de vestir la imagen de la Virgen, tal y como está representada en la Basílica (vv. 147-84).

Entre lágrimas, Zumárraga pidió perdón por su incredulidad y rogó a Juan Diego que le mostrara donde estaba el lugar en el que la Virgen deseaba su templo. Acompañado de una comitiva, el indio les llevó hasta el Tepeyac, donde pidió permiso para regresar a su pueblo y comprobar el estado de salud de su tío. La comitiva fue con él hasta Tlupetlac, y allí encontraron al tío completamente restablecido. Éste les contó que la Virgen también se le había aparecido a él para curarlo, pidiéndole a continuación que fuera él también a casa del obispo para contarle el milagro y decirle su nombre: Santa María de Guadalupe (vv. 185-218).

⁴ En otras versiones que he registrado la fuente surge precisamente como producto de la aparición de la Virgen.

⁵ Esta frase está esculpida sobre la entrada frontal de la nueva Basílica. Giurati y Masferrer titulan también así la obra que editan juntos, argumentando que es “el corazón del mensaje guadalupano” (1998d:50-1).

⁶ Tilma: sencilla prenda de vestir empleada por la población indígena en aquella época, que se llevaba a modo de capa anudada a un hombro. La tela, de fibra de maguey, se conoce como 'ayate'. Este término y el de 'tilma' suelen hacer referencia a la imagen considerada sagrada.

Informado de todo esto Zumárraga, hizo trasladar la imagen a la Iglesia Mayor. “Y absolutamente toda esta ciudad, sin faltar nadie, se estremeció cuando vino a admirar su preciosa Imagen”, a quien elevaron sus plegarias (vv. 212-216).

Este relato armoniza con los de otras apariciones marianas europeas, tanto previas como posteriores. Comparte con ellos temas como: la elección por parte de la Virgen de un vidente individual —similar a las apariciones españolas de los siglos XIV a XVI (Christian, 1990:14)—, que además es de origen humilde —otro elemento recurrente en las apariciones medievales (Turner y Turner, 1978:213), pero también en otras más recientes, como la de Lourdes—; rechazo inicial por parte de las autoridades eclesiásticas; insistencia en la construcción de un templo en el lugar de la aparición; la realización de milagros —y más específicamente, la curación—; y la entrega de una imagen con los atributos de la advocación de la Virgen. No obstante, algunos autores perciben en esta leyenda aparicionista elementos culturales autóctonos. Por ejemplo, el historiador mexicano León-Portilla quien, pese a reconocer el contenido cristiano del mensaje, distingue esta narración aparicionista de otras equivalente por su estilo inconfundiblemente nahua, indígena del Altiplano mexicano (León-Portilla, 2000:36). Según este autor, el *Nican Mopohua* presentaría similitudes con el *tecpatlahtolli* o discurso noble de los mexicas (Poole, 2006:115).

El *Nican Mopohua* supone la versión más señera de la leyenda, la más citada por académicos y sacerdotes, pero no es la única. Desde el siglo XVI se han publicado muchas otras versiones escritas de la leyenda aparicionista que no coinciden exactamente con ese relato canónico. También la población mexicana maneja cotidianamente versiones que no coinciden con dicho texto, eliminando, modificando e incluyendo episodios. Sin embargo, en la gran mayoría de los relatos informales se conserva la figura de Juan Diego, la aparición mariana y la impresión sobrenatural de la imagen en el ayate. Suelen resaltarse también los obstáculos a los deseos de la Guadalupana, bien por la reticencia de Juan Diego para llevar a cabo la misión encomendada, bien por la incredulidad del obispo y sus sirvientes, que culmina con el triunfo mariano a través del milagro. Habitualmente, el vidente es calificado con algún adjetivo que pone de manifiesto su adecuación —de acuerdo a los valores cristianos— para ser testigo de la mariofanía: pobre, piadoso, indígena o campesino. Así mismo, difiere el número de apariciones de la Virgen o simplemente no se explicita. Esta varianza está presente también en la literatura: Miguel Sánchez narra 5 apariciones frente a las 4 de Lasso de la Vega, y Lafaye afirma que a partir de 1737 se incluyó en la narrativa oficial una sexta aparición en el palacio arzobispal (Lafaye, 1977:350).

Hay un par de elementos que aparecen en muchas de las versiones orales y escritas del relato de las apariciones, aunque no así en el *Nican Mopohua*. En primero lugar, el tipo de flores aparecido en el cerro: rosas, y más concretamente en algunos casos, rosas de Castilla (ver, por ejemplo, Castañeda-Liles, 2008:156). En estas narraciones, la particularidad de las flores no autóctonas colabora para demostrar al obispo la veracidad de la aparición. Este

elemento de la historia se remonta al menos hasta el siglo XVII: el Padre Francisco de Florencia, en su obra apologética de 1688 *La estrella del Norte de México*, lo menciona: “la Santísima Virgen dijo a Juan Diego que en el cerro hallaría diversas flores, con la palabra mexicana *mochi xochitl*, que quiere decir muchas flores, sin distinguir ni de la tierra, ni de Castilla” (Florencia, 1895:5).

En segundo lugar, una aclaración sobre el origen del nombre “Guadalupe”, que sería como los españoles habrían entendido una palabra náhuatl, el idioma en el que la Virgen se habría dirigido al tío de Juan Diego. También este elemento se remonta hasta al menos 1675, cuando aparece la 2ª edición de la obra *Felicidad de México*, en la que se dice que: “lo que pudo oír el indio en su idioma fue *Tequatlanopeuh*, cuya significación es la que tuvo origen de la cumbre de las peñas [...] otro nombre pudo ser también que dijese el indio: esto es, *Tequantlaxopeuh*, que significa la que ahuyentó o apartó a los que nos comían” (Becerra Tanco, 1745:35-6). Existen otras propuestas, como *Coatlaxupeuh*, aquella que ahuyenta a la serpiente (Leies, 1964:53), *Coatlaxopeuh*, la que aplasta a la serpiente, o *Coatlaloclapia*, la que cuida a la serpiente diosa del agua (Benítez, 1988:107). Esta característica de algunos relatos, según los cuales la Virgen se habría denominado con un nombre náhuatl, está lo suficientemente extendida para que haya sido también objeto de debate. Para algunos autores, como se ha visto, habría ocurrido así. Para otros, “the fact is that the Virgin chose a name known by the Spaniards” (Anderson y Chávez, 2009:21-2). Por último, otros consideran “It is, then, a matter of choice and sentiment whether one selects either Our Lady of Guadalupe [...] or the Indian equivalent” (Leies, 1964:82).

Los relatos coloquiales —aquellos que el informante aparentemente improvisaba haciendo uso de su memoria— que observé solían simplificar los episodios de la historia de las apariciones. Me sorprendió que, no obstante, aparecía relativamente a menudo un elemento propio: la descripción que hace la Guadalupana de sí misma como madre de los mexicanos. El *Nican Mopohua* no recoge esta mención explícita, aunque sí una que puede entenderse como una referencia tácita a México: “en verdad soy vuestra madre compasiva, tuya y de todos los hombres que en esta tierra estáis en uno” (vv. 29 y 30). Compárese con los siguientes fragmentos de dos recuentos espontáneos e independientes que hicieron de la aparición sendas mujeres jóvenes del D.F. que no se conocían entre sí. La primera de ellas se declaraba no guadalupana, mientras que la segunda afirmaba ser una creyente ferviente de la Virgen:

“Se le apareció a Juan Diego en el cerro del Tepeyac. Le habló y le dijo que lo quería a él y a todos sus hijos mexicanos”.

“Un día de pronto se le apareció la Virgen de Guadalupe. Primero se presento ante él como la mismísima Madre México...”.

Algunos de estos relatos aparicionistas coloquiales incorporan información adicional que no es compartida por el *Nican Mopohua* u otras versiones, pero que registran rasgos actuales del mito guadalupano: la festividad anual del 12 de diciembre, el origen nahua del nombre “Guadalupe” castellanizado por los cronistas criollos, o la identificación de la Virgen de Guadalupe con la diosa prehispánica Tonantzin.

Todas estas omisiones, cambios y adiciones de unas narrativas con respecto a las otras producen un amplio abanico de relatos sobre las apariciones guadalupanas, extremo que impide hablar de una versión “oficial”. Sólo el conjunto de todas las versiones existentes nos informaría con completitud del mito guadalupano presente en el imaginario social. Resumidamente, existe un texto, el *Nican Mopohua*, que parece haber inspirado las obras posteriores desde su primera publicación en 1649. Existen también manifestaciones cotidianas del relato, que divergen entre sí y con aquel grupo de textos escritos, pero que conservan algunos elementos nucleares y dan cuenta de otros que forman parte del bagaje cultural guadalupano.

2.2. La imagen milagrosa

El relato anterior pone de manifiesto la importancia de la prueba material de las apariciones: el ayate de Juan Diego, grabada con la imagen de la Virgen. De acuerdo a la leyenda, la autoridad eclesiástica queda convencida de la realidad de la mariofanía tras ver la efigie sobre la prenda de vestir, y esta atrajo a la población local al santuario y despertó una intensa devoción. El título de la primera versión impresa —publicada en 1648, como se ha dicho— incide sobre dicha centralidad del relicto material: *Imagen de la Virgen María*. Desde antes, y hasta la actualidad, se han multiplicado las copias de la imagen considerada original, un proceso que se ha intensificado siglo tras siglo y que se ha ido extendiendo desde los alrededores de la Ciudad de México a todo el territorio nacional mexicano, estados limítrofes (Estados Unidos y Guatemala) y, en menor medida, el resto del continente americano y otros países con elevada proporción de población católica (España, Filipinas, Fracia, Italia...).

Según el mito, la imagen que se conserva en la Basílica de Guadalupe del Distrito Federal es la imagen original, la mencionada en la leyenda aparicionista. La superficie del lienzo donde está pintada es de aproximadamente 1,68 m por 1,05 m, y en él están representadas dos figuras: la Virgen, ocupando la mayor parte del cuadro de forma central, y un pequeño ángel en la parte inferior. La Virgen aparece en posición de súplica, con sus manos unidas en posición de oración. Su piel y cabellos son oscuros. Viste una túnica de color amarillo y un manto verde estampado con estrellas, que también le cubre la cabeza. La rodea una aureola de rayos dorados, y bajo sus pies se encuentra una luna creciente, elemento que la identifica como la mujer del Apocalipsis⁷. El ángel, cuyas alas están pintadas con tres bandas

⁷ “Y una grande señal apareció en el cielo; una mujer vestida del sol, y la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas” (Revelación, 12:1). Esta asociación entre los dos personajes bíblicos era

horizontales de colores verde, blanco y rojo —los colores de la bandera mexicana—, sostiene a la figura agarrándola por el manto.

Los atributos de esta advocación parecieron establecerse definitivamente no más tarde del siglo XVII, de acuerdo a las obras pictóricas novohispanas: en todos los casos, la Virgen de Guadalupe es representada con el aspecto general descrito. Según Lafaye, las características de la imagen le conferían un alto valor estético desde el punto de vista del barroco vigente en dicho siglo y en el siguiente, popularizándola como un tema habitual en los cuadros de la época (Lafaye, 1977:351-352)⁸.

La fecha de las primeras copias que todavía se conservan —de 1606, por Baltasar de Echave Orio, y de 1624 por Lorenzo de la Piedra y el padre Salguero (Guadalupe, 1994:138) — apunta a la temprana popularidad de la iconografía guadalupana, anterior a la publicación de la historia de la mariofanía. No obstante, Echave “el Viejo” inicia con su copia una variante iconográfica que se difundirá a finales del siglo XVII (ibid.) y que parece converger con la leyenda del ayate: la imagen simula estar inscrita en un tapiz anudado en las esquinas superiores, como si estuviera siendo sostenido por dos manos.

A partir de finales de dicho siglo, y de forma sistemática durante el XVIII, se populariza en las copias de la imagen sagrada un nuevo componente plástico que vincula la iconografía guadalupana con la leyenda piadosa recogida en el *Nican Mopohua*: la inclusión, alrededor de la figura de la Virgen, de las escenas de sus apariciones a Juan Diego, Zumárraga y Juan Bernardino (Luque y Beltrán, 2001:64). Además, siguiendo la tradición del arte religioso español del siglo XV, comienzan a colocarse vistas del santuario en la parte inferior del cuadro.

Otras formas decorativas se introducen también desde mediados del siglo XVI en las imágenes guadalupanas: flores, ángeles y medallones (ibid., p. 60). Incluso la ilustración de portada de la obra de Miguel Sánchez presenta elementos novedosos: un nopal⁹, un águila bicéfala y el escudo pontificio, en lo que De la Maza considera una “interpretación de la Virgen de Guadalupe como Escudo Nacional” (1984:69).

Existe una corriente de análisis iconográfico que defiende la aptitud de la imagen como símbolo desde la perspectiva indígena mesoamericana. Por ejemplo: “many of the features of the picture at the center of the cult are distinctively Indian, not European. [...] The Virgin has a small flower beneath her belt tassle, which was a Náhuatl symbol for the sun god and a feature of the Aztec calendar. Furthermore, the stars, the sun rays and the moon in the picture all allude to Náhuatl lore as does the turquoise color of her mantle” [muchos de los rasgos de la pintura central del culto son distintivamente indios, no europeos (...)] La Virgen tienen una pequeña flor bajo su cinturón, un símbolo nahua para el dios solar y un signo del

más o menos habitual desde el siglo XII (Christian, 1990:17).

⁸ Bolívar Echeverría vincula aún más íntimamente a esta figura con el Barroco: para él, el comportamiento barroco “se manifiesta de manera inicial pero ya claramente distinguible justo en esa peculiar exageración del culto católico mariano que se encuentra específicamente en el 'guadalupanismo' de los indios mestizos y de los criollos mexicanos ya a partir del siglo XVI” (Echeverría, 2009:4).

⁹ Tipo de cactus autóctono conocido en España como chumbera.

calendario azteca. Es más, las estrellas, los rayos solares y la luna en la pintura aluden todos al folklore nahuatl, así como el color turquesa del manto] (Downing, 2001:78; ver también Anderson y Chávez, 2009:34-9; y Leies, 1964:72-3, quien la niega). Esta tesis del significado indígena de los elementos pictóricos está presente especialmente en fuentes apologéticas, aunque también en otras incrédulas que argumentan que la imagen fue obra de un pintor indígena.

Aunque la intencionalidad y el origen del autor resultan difíciles de determinar, ciertamente algunos elementos de la imagen —las estrellas, la luna, los colores escogidos— son temas empleados frecuentemente en los códices prehispánicos, con función referencial. Asimismo, el tono oscuro del pelo y tez de la Virgen se asemejan más al fenotipo de la población mesoamericana prehispánica que el de los personajes santos típicos de la pintura europea, de piel blanca. Para Lafaye, esta cercanía de los atributos de la imagen con significados indígenas indicaría —entre otras razones— “el origen indio de la imagen del Tepeyac: obra de un artista indígena, ejecutada según un modelo evidentemente europeo” (Lafaye, 1977:321)¹⁰.

Esta afirmación contradice la autoría sobrenatural atribuida por la leyenda piadosa. Según el *Nican Mopohua*: “absolutamente ningún hombre de la tierra pintó su amada Imagen” (Rojas, 1988:v. 218). La autoría divina fue un tema común en la pintura mexicana devocional del siglo XVIII. Por ejemplo, un óleo anónimo que se conserva en el Museo de la Basílica, titulado precisamente *El Padre Eterno pintando a la Virgen de Guadalupe*, representa la escena: dicha persona de la Trinidad, acompañada del Hijo, el Espíritu Santo y ángeles, emplea paleta y pincel para decorar el ayate con la imagen del santuario. De acuerdo a otras narrativas relacionadas con la anterior, los autores de la imagen sobre el ayate fueron otras figuras religiosas: San Lucas, ángeles, la propia Virgen autorretratándose... Por ejemplo, a principios del siglo XX el arzobispo de Puebla afirmó que “la Santísima Virgen de Guadalupe [...] quiso que se pintara milagrosamente por medio de los ángeles, en la tosca tilma de Juan Diego, su incomparable imagen” (Sánchez Camacho, 1905-6:11).

En la actualidad, la creencia sobre la autoría sobrenatural de la imagen sigue vigente, y de hecho es uno de los elementos fundamentales de la devoción guadalupana. Una serie de características especiales atribuidas contemporáneamente a la tilma por muchos creyentes sirven para demostrar —de acuerdo a su criterio— su origen divino (ver apartado 2.7).

2.1.1. Canon estético y licencias artísticas

¹⁰ Otros autores defienden la tesis, hasta donde sé muy minoritaria, de que los rasgos de la imagen que aluden al folklore náhuatl habrían sido añadidos posteriormente: “Obviously, these changes were made by the Spanish colonial hierarchy, not by mestizos or Indian, albeit in response to a need to legitimize their rule” [Obviamente, estos cambios fueron hechos por la jerarquía colonial española, no por mestizos o indios, aunque en respuesta a la necesidad de legitimar su régimen] (Downing, 2001:79).

El culto a esta advocación mariana es inextricable de su iconografía. Donde se desarrolla aquel, esta aparece representada, a menudo con variaciones estéticas, pero conservando suficientes atributos de la imagen considerada original como para ser reconocible. En general, las réplicas más fieles al canon iconográfico son las que se destinan al culto solemne, especialmente las de iglesias y capillas gestionadas por la Iglesia Católica, pero también en buena medida las de altares urbanos y domésticos¹¹.

Las pertenecientes al primer conjunto mencionado son numerosas: la catedral de cada una de las diócesis mexicanas contiene con un altar dedicado a la Virgen de Guadalupe, y al menos una iglesia de cada diócesis tiene dicha advocación. Todas las imágenes mostradas en estos templos son una réplica casi exacta del original y muchas proceden de la Basílica del D.F., donde fueron consagradas a través de un proceso específico: las copias son situadas frente a la imagen original y son bendecidas, tras lo cual se trasladan al templo receptor y son entronizadas. Pese a lo anterior, la fidelidad estética no es absoluta: por ejemplo, todas las copias anteriores a 1895 —también las que se encuentran en colecciones privadas— muestran una corona sobre la cabeza de la Virgen, un atributo que no presenta la imagen que se conserva en la Basílica.



Ilustración 3: Estatuillas en el interior de un altar vecinal (2011)

Las imágenes de los altares urbanos y privados, ubicuos en el Distrito Federal, también respetan en gran medida el canon iconográfico definido por la imagen de la Basílica, aunque habitualmente la representación contenida en estos altares es una estatua. Las vírgenes de Guadalupe de estos altares también presentan frecuentemente pequeñas variaciones estéticas que las separan levemente de la imagen original: presencia de corona; ausencia de la aureola

¹¹ En ambos casos, no obstante, la fidelidad de las imágenes está matizada por particularidades descritas más abajo.

de rayos; motivo, dobleces y/o tonalidad de la vestimenta; ángulo de la cabeza respecto al cuerpo; presencia de Juan Diego...

El uso de la iconografía guadalupana colabora en desmentir la existencia de una dicotomía Pequeña / Gran Tradición: muchas copias de uso privado son exactas a la original, mientras que imágenes exhibidas en templos —especialmente de fuera de México— difieren de la original, por ejemplo incluyendo una corona.

La iconografía guadalupana es tan distintiva en México —y, en menor medida, en otros países americanos— que en este área actúa a menudo como el estándar de la figura de la Virgen María. Es decir, los atributos de la imagen guadalupana son tan reconocibles y tan repetidos que pueden emplearse para referirse a la Virgen María en general, no a una advocación específica. Por lo mismo, algunas vírgenes objeto de culto local en México y Estados Unidos presentan atributos iconográficos guadalupanos. La Virgen de El Chorrito, por ejemplo, cuyo santuario se encuentra en el estado de Tamaulipas, está representada en la pared de una gruta. Según la leyenda, la imagen de la Virgen fue esculpida milagrosamente gota a gota en la roca, “mancha” que fue sustituida en 1939 por la imagen actual, una copia inspirada en la advocación guadalupana. De hecho, se la conoce también como Virgen de Guadalupe de El Chorrito, reconociendo así la fuente estética original. Otro tanto ocurre con Our Lady of Watsonville (California): la corteza de un árbol muestra una imagen vagamente similar a la de la Guadalupe, cerca del lugar donde la Virgen se le apareció a una joven de origen mexicano en 1993. El cura local defendió la naturaleza milagrosa de la imagen, y un santuario ha sido instalado en dicho lugar (Carroll, 2003:407).

También es común, tanto en México como en las áreas de los Estados Unidos con población de origen mexicano, el reconocimiento por parte de los residentes locales de la silueta de la Virgen de Guadalupe en formas de distinta naturaleza, principalmente manchas creadas por la humedad y cicatrices en las cortezas de árboles. Las imágenes de este tipo ubicadas en espacios públicos suelen ser objeto de veneración. En Ciudad de México, el caso más famoso fue el conocido como “la Virgen del metro”, la forma creada por una filtración de agua en el andén de la estación de metro Hidalgo, en 1997. Debido a las aglomeraciones de personas que causaba su presencia, las autoridades del metro reubicaron la losa con la silueta en una salida de la estación. “Tras su estela se registraron en Ciudad de México descubrimientos realizados en pétalos de rosa, en el cristal de un refrigerador comercial, en la corteza de un árbol, en el cristal de una ventana, y en un edificio de piedra” (Gamboni, 2013:40). No es inaudito que usuarios de redes sociales publiquen allí fotografías caseras o del entorno local donde alegan ver a la Guadalupe. Por ejemplo, una de ellas iba acompañada del siguiente mensaje, que pone de manifiesto la relación entre la devoción a esta figura y su icono: “Hace unos días mi hijo de un añito estaba jugando con mi cell [teléfono móvil]. De noche, al ver mi cell me encontré con esta foto, donde para mí se ve claramente la imagen de nuestra madre la Virgen de Guadalupe. No puedo explicar lo que sentí al ver esta

imagen, y más al saber que era mi hijo quien la tomó. Sentí una paz inmensa, una tranquilidad y seguridad de que todo iba a estar bien”.

También en el resto del país se reporta el surgimiento de formas guadalupanas, a menudo en fechas previas al 12 de diciembre. El título de un artículo de un periódico del estado de Yucatán, publicado a finales de noviembre, señala esta recurrencia: “Comienza la temporada de 'apariciones' guadalupanas” (Moreno, 2014)¹². Asimismo, en los países cercanos a México donde la devoción a la Virgen de Guadalupe está extendida, similares formas identificadas con esta figura han sido objeto de devoción. Por ejemplos, en Guatemala —en un árbol de Huehuetenango, Guatemala— y en los Estados Unidos —en unas manchas en unas ventanas de Clearwater, Florida; en una filtración de agua en una autopista de Chicago; en una mesa de Calexico, California; en un árbol de Nueva Jersey...—.

Como puede verse, la fidelidad estética a la imagen no es sólo eclesiástica: también las representaciones de la Virgen de Guadalupe fruto de la devoción “popular” —entendida aquí como la de ámbito local, vecinal y familiar que no precisa de una sanción oficial de la Iglesia, y/o que no es dirigida directamente por esta— conservan la mayoría de los atributos de la imagen considerada sagrada, lo que las hace fácilmente reconocibles por la población mexicana, y la de origen mexicano en los Estados Unidos. De hecho, creo que prácticamente la totalidad de representaciones de la Virgen de Guadalupe que observé mostraban suficientes elementos estéticos característicos de la imagen canónica para reconocer la identidad de la figura representada. Es decir, la muchedumbre de representaciones de la Virgen de Guadalupe en México y los Estados Unidos son fieles estéticamente a la iconografía oficial, sobre todo en el primer país mencionado.

Sin embargo, existe un sub-grupo, relativamente reducido pero aún así numeroso en términos absolutos, de representaciones que incluye elementos estéticos ajenos a la iconografía guadalupana, pero reconocibles de otros lugares comunes del imaginario social. Dichos elementos podían ser atributos característicos de otras figuras, como la Estatua de la Libertad, la muñeca Barbie, la Mona Lisa, Barack Obama, la Santa Muerte, o Wonder Woman; y/o elementos que referirían evidentemente a otros campos de significado, como un paliacate en el rostro —pañuelo característico de los miembros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) —, o neumáticos ardiendo —vinculados a protestas sociales—. De esta manera, aunque los elementos estéticos heterodoxos aportaban un mensaje específico, no confundían respecto a la identidad de la figura Guadalupana. Las representaciones de la Guadalupana casi nunca incluían atributos que arrojasen ambigüedad sobre la identidad de la figura representada, por ejemplo, atributos estéticos propios de otras advocaciones marianas.

¹² También en el suelo de la Basílica de Guadalupe de Monterrey los asistentes reconocieron una imagen mariana, un par de días antes a la celebración guadalupana de 2013.



Ilustración 4: "Pípila" (Octavio Ocampo, 2010)

En general, en México la fidelidad estética a la iconografía guadalupana va unida al culto a esta figura, pero no siempre. Algunas representaciones heterodoxas demuestran clara intención devocional a través de otros elementos, como mensajes escritos o simplemente el contexto. Es el caso de las de la “Virgencita plis”, un estilo de diseño infantil que caracteriza a una serie de productos muy populares en la Ciudad de México. Por su parte, algunas representaciones fieles a la iconografía guadalupana parecen tener un fin crítico, irónico, o simplemente cómico.



Ilustración 5: Estampa para adherir al coche, acompañada de una oración para pedir a la Virgen protección frente a los peligros de la conducción

La mayoría de las representaciones de la Guadalupana en la Ciudad de México, y en México en general, son razonablemente fieles a la iconografía canónica. Esta fidelidad estética, sumada al elevadísimo número de copias observables en espacios públicos y privados de la urbe mencionada y del resto del país, convierte a la iconografía guadalupana en un suceso recurrente de la vida cotidiana de la población defeña, y probablemente de la mexicana en general¹³. Ante esta abundancia, las representaciones heterodoxas resaltaban durante las observaciones directas, convirtiéndose en datos raros pero valiosos por el comentario social que contienen. Algunos ejemplos que encontré en México fueron: una Virgen de Guadalupe con rasgos faciales característicos de personas con síndrome de Down (Armando Martínez, 2011); el director de Televisa, la mayor cadena televisiva del país, caracterizado como Juan Diego mostrando un ayate con rosas y la imagen de Laura Bozzo, una famosa presentadora, con atributos guadalupanos¹⁴; una parodia de la portada que la revista *Time* dedicó a Enrique Peña Nieto, presidente de México, con el lema “Saving Mexico” [Salvando a México], mostrando al político con atributos marianos y criticando su promoción del programa “La rosa de Guadalupe” y otras telenovelas; la representación de una de las apariciones a Juan Diego, pero entregando al visionario armas de fuego, criticando su sumisión e instándole a rebelarse; ídem a su tío Juan Bernardino, entregándole una caja de cervezas —haciendo referencia al Maratón Guadalupe-Reyes, el mes de elevado consumo de alcohol al que da inicio el Día de la Virgen de Guadalupe—.



Ilustración 6: Portada original de la revista Time (2014) mostrando al presidente Enrique Peña Nieto (izq.) y parodia de la misma (der.)

¹³ Las técnicas de investigación etnográficas no son las más adecuadas para precisar el grado de exposición de la población local a la imagen de la Virgen de Guadalupe. No obstante, al comienzo de mi segunda estancia en Ciudad de México (2012) decidí cuantificar el número de veces que veía diariamente una representación de esta figura, durante dos semanas. De media, cada día reparaba en 3 imágenes de la Guadalupana. Aunque no continué contabilizando este suceso, estimo que su número aumentó a medida que me integraba socialmente.

¹⁴ La propia presentadora se declara guadalupana, e imágenes públicas de su camerino muestran varias representaciones de esta Virgen. Ver, p. ej., el artículo periodístico: “Dios me dio un don para enganchar con el pueblo” (Gómez-Robledo, 2015:3).

En México no existe una separación estricta entre representaciones canónicas —copias exactas de la imagen original— y no canónicas. La adición, modificación y eliminación de rasgos de la iconografía oficial es habitual, y no implica necesariamente una menor intención devocional. Es habitual, por ejemplo, la inclusión de elementos nacionalistas, como el lema “México” o la bandera mexicana, en las imágenes de la Guadalupana empleadas durante actividades de culto. Mediante la modificación de los rasgos originales, muchas representaciones simplemente logran una connotación diferencial. Por ejemplo, la sencillez de trazos y colores en las imágenes de la línea de productos conocida como “Virgencita plis”, que confiere a la imagen un estilo más infantil y menos solemne.

2.1.2. *Tipos de representaciones plásticas*

Ya en 1972, Cámara y Reyes afirmaban que “Su imagen se encuentra presente a todo lo largo y ancho de nuestro país. Hoy por hoy, su imagen adorna los interiores y exteriores de muchas casas urbanas y la casi totalidad de aquellas de la población mestiza-rurales del país; se encuentra, inclusive, adornando interiores de taxis y autobuses, y también en ciertos sitios inimaginables, como pueden ser los servicios públicos” (Cámara y Reyes, 1972:38). Más de cuatro décadas después, sigue vigente esta ubicuidad de las representaciones plásticas de la Guadalupana.

Aunque la imagen canónica es una pintura, las réplicas presentes en Ciudad de México no son solo obras sobre superficies / bidimensionales, sino que —con una frecuencia más o menos similar— adoptan formas tridimensionales. El caso más habitual de esta última versión es la estatuilla que, con un tamaño entre unos 5 y 50 cm, suele encontrarse en los altares barriales, gremiales y domésticos.

Otras modalidades, sin embargo, alcanzan dimensiones mucho mayores, como la escultura presente en una glorieta de la Colonia la Guadalupana (Ecatepec, Estado de México). Esta estatua metálica mide unos 16 m y presenta varios rasgos canónicos: la posición orante, la túnica, el manto verde estampado de estrellas que cubre la cabeza y el aura de rayos que emana del cuerpo. Por su gran tamaño y ubicación se ha convertido en parada para los peregrinos procedentes del noroeste que se dirigen a la Basílica del Distrito Federal (Fernández, 2013). Un efigie de tamaño intermedio es la imagen táctil situada en la parte posterior de la Basílica desde 2009 —tras ser bendecida por el Papa—. Aunque tiene color blanco y unas dimensiones algo inferiores a la imagen original, imita con variaciones de relieve las características pictóricas de esta, para que las personas con discapacidad visual puedan percibir las mediante el tacto.

De acuerdo a mi experiencia, ambos tipos de copias —bi y tridimensionales— suelen llevarse en peregrinación a la Basílica, mientras que en la cabecera de las procesiones vecinales se encuentran habitualmente estatuas.



Ilustración 7: Estatua en la Colonia La Guadalupeana (Ecatepec, Estado de México) (2008)

Otro criterio útil para categorizar las representaciones físicas de la Virgen de Guadalupe en el D.F. es su portabilidad: una parte de las imágenes son inmóviles, mientras que otra se plasma en artículos diseñados para el traslado. Entre las primeras hay una mayor incidencia de representaciones pictóricas y escultóricas de gran tamaño, pero se caracterizan más bien por su presencia en espacios públicos: muros, mobiliario urbano, altares callejeros, fachadas y ventanas de viviendas...

Las representaciones portátiles de la Virgen de Guadalupe suelen tener menores dimensiones, ajustadas a las de la superficie sobre la que se pone—incluyendo la piel en el caso de los tatuajes—. Según mis observaciones este tipo de representaciones son más numerosas que las inmóviles, hallándose sobre cualquier objeto de uso cotidiano: colgantes, llaveros, estampas para vehículos, prendas de vestir, velas, platos, biberones... Además, son las que con mayor frecuencia van acompañadas de un ruego, desde el “Cuida mi carrazo” de una pegatina al “Ayúdame a no romper la dieta” de un llavero.



Ilustración 8: Llavero de la línea de artículos "Virgencita Plis", con ruego para mantener el régimen dietético (2010)

Algunas representaciones presentan un carácter mixto de acuerdo de acuerdo a su movilidad, puesto que permanecen estacionarias la mayor parte del tiempo, pero se transportan —una única vez o anualmente, siguiendo un ciclo festivo— en momentos rituales, procesiones o peregrinaciones. Los ex-votos clásicos, láminas con un sencillo dibujo en el que se agradece a la Virgen de Guadalupe alguna intercesión, tienen este carácter móvil ambiguo: estas ofrendas son trasladadas en peregrinación a la Basílica, donde se conservan a partir de entonces, algunas de ellas expuestas a los visitantes en el museo del santuario. También hay representaciones de la Guadalupana que son objeto de culto particular —vecinal, gremial o doméstico— y que permanecen ordinariamente en sus respectivos altares, pero que en momentos especiales del año —principalmente en torno al 12 de diciembre— son trasladadas al santuario durante una peregrinación, o en procesión por el vecindario.

Aparte de las representaciones físicas, móviles y no, existe otro grupo compuesto por las imágenes digitales disponibles en Internet. Estas, aunque recientes en comparación con el resto, son un numerosas y tienen un peso relativo creciente. Los sitios webs más visitados en México, como Facebook, Youtube o Twitter, recogen numerosas imágenes de la Virgen de Guadalupe; asimismo, cadenas de e-mails y de mensajes de aplicaciones de mensajería instantánea, como WhatsApp, distribuidos entre la población mexicana, incluyen imágenes de esta figura religiosa.

2.1.3. *Papel de la iconografía en el culto guadalupano*

La imagen mariana descrita está en la base de la devoción guadalupana contemporánea, incluso en Ciudad de México, donde se encuentra el otro referente físico fundamental del mito, el santuario. Por una parte, la tilma que se conserva en la Basílica es considerada por los devotos el relictos material más sagrado dentro del culto guadalupano. En consecuencia, las peregrinaciones al santuario tienen como destino específico esta obra pictórica, que se halla tras el altar mayor de la basílica, un edificio construido ex profeso para albergarla. Esta centralidad espacial simboliza la centralidad ideológica de la iconografía guadalupana, definida por los atributos estéticos de dicha obra, en el mito. La imagen canónica es empleada en numerosas prácticas devocionales¹⁵ —rezos, procesiones, peregrinaciones, ofrendas...— y su exhibición pública es el indicio más habitual y fiable de devoción guadalupana en México y los Estados Unidos para el observador casual.

Como he mencionado antes, las copias de la imagen sagrada son abundantísimas en la capital mexicana, y sus residentes están expuestos cotidianamente a ella, presente en altares urbanos

¹⁵ Como ilustra el siguiente mensaje, enviado por e-mail en 2012 y acompañado de una imagen del busto de la Guadalupana con la bandera mexicana de fondo: “Hoy le jure a mi virgencita que mandaría su imagen a todos mis contactos para ver hasta dónde puede llegar. Ahora te pido a ti que hagas lo mismo... No la ignores, confía”.

y domésticos, en murales y carteles, en vehículos, en los billetes de 200 pesos —inscrita en el estandarte de Miguel Hidalgo—, y en una gran variedad de artículos de consumo. Un magacín turístico local se apercibe de ello así: “Ya sea en tarjetas telefónicas, velas, cerámica, textiles, laminados, objetos de oro e incluso bolsas para el mandado, botas vaqueras, la Guadalupeana está presente en cualquier tienda, mercado o puesto en la Ciudad de México. ¿Moda, capricho de la globalización o tendencia cosmopolita? Para conocer la imagen de la Guadalupeana en sus diversas presentaciones tendrás que recorrer esta urbe *kitsch* e irreductible que lleva por nombre Ciudad de México” (Angulo, 2010:37-8).



Ilustración 9: Interior de la Basílica durante la celebración del Día de la Virgen de Guadalupe, con la imagen al fondo en el centro (2012)

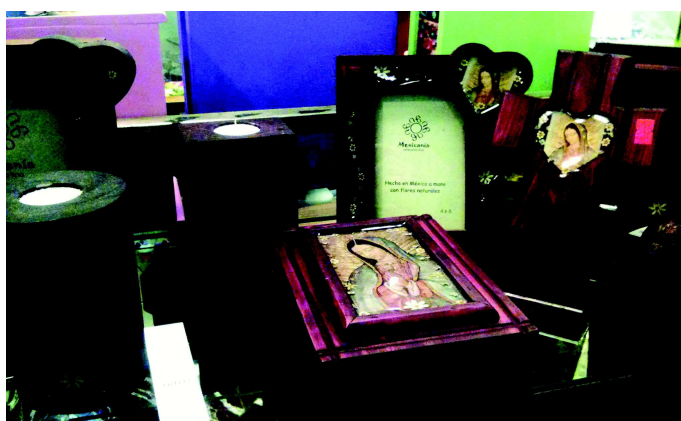


Ilustración 10: Artículos guadalupanos a la venta en un centro comercial Sanborns (2013)

El equipo coordinado por Giurati y Masferrer, en su investigación de la Villa de Guadalupe,

estudió el mercado de 'objetos recuerdo' (souvenirs) aledaño al santuario debido a esta profusión de imágenes de la Virgen de Guadalupe (Báez, Gemo y Giurati, 1998b:131-132). Además, los miembros del equipo dan cuenta de una práctica que seguía siendo habitual cuando realicé mi trabajo de campo en el D.F.: la bendición por parte de sacerdotes de réplicas de la imagen que los creyentes llevaban a la Basílica. Los investigadores mencionados denominan “santuarización” (Gemo y Lanzi, 1998:91) a este proceso, que se asemeja, por tanto, al de consagración de copias destinadas a otros templos¹⁶.

El carácter sagrado de la figura se extiende en gran medida a su imagen, en Ciudad de México y todas las áreas donde llevé a cabo trabajo de campo¹⁷. Este carácter sagrado del icono se expresaba en cierto conservadurismo en el ámbito de lo estético y, especialmente, de lo semántico. Las modificaciones de la imagen generaban polémica si eran percibidas como una profanación, por incluir elementos connotados socialmente de forma negativa o ajenos a la esfera de lo sagrado. El ejemplo paradigmático es el de la sexualidad, pero no es el único: también las referencias violentas, hedonistas, económicas, o transgresoras. Este es el caso de la carátula de la película *Morenita, el escándalo* (2008), que muestra la silueta de la Guadalupeana hecha con un polvo blanco que pretende ser cocaína, una representación que causó controversia. También un par de supuestos intentos de apropiación particular de la imagen han sido objeto de indignación pública: “¿No acaso hasta el himno nacional y la imagen de la Virgen de Guadalupe fueron adquiridos por extranjeros que podrían cobrar derechos de uso cuando les venga en gana?” (Sefchovich, 2012:79)¹⁸.

Pese al sesgo claramente iconofílico del culto guadalupano, varios actores sociales son críticos con el uso de la imagen, bien en general, bien con fines religiosos. Los sectores contrarios al culto guadalupano —defensores del laicismo, cristianos protestantes— lo son también, por extensión, a su iconografía asociada. Los argumentos aportados para rechazar la imagen y su uso se desprenden de las razones para rechazar el culto guadalupano en general. Algunos defensores del laicismo, del ateísmo, del nacionalismo mexicano, y/o del culto prehispánico alegan que la imagen es de factura humana —negando así su origen milagroso—, española, y/o de escasa calidad pictórica¹⁹. Véase, por ejemplo, el siguiente comentario del

¹⁶ La costumbre de peregrinar al santuario con imágenes no es exclusiva del culto guadalupano: también las réplicas de San Judas Tadeo —patrón de la Ciudad de México— suelen ser llevadas por los devotos al Templo de San Hipólito el día 28 de cada mes, donde son bendecidas.

¹⁷ Las réplicas más heterodoxas las observé en Internet y en contextos urbanos, incluyendo la Ciudad de México. El conservadurismo afectaba a la semántica más que a la estética.

¹⁸ Hasta donde sé, no se vendieron los derechos de reproducción de la imagen guadalupana, pero sí hubo un par de casos que tuvieron repercusión mediática: las presuntas negociaciones de los responsables de la Basílica con una empresa estadounidense, Viotran, para comercializar dichos derechos; y el registro de una versión específica de la imagen entre 2002-2012 en el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial por parte de Wu You Lin, un magnate de origen chino. Para más información sobre ambos casos, ver Gutiérrez (2010:40-1).

¹⁹ Una informante, detractora del culto guadalupano, afirmaba irónicamente que la imagen le recordaba a Godzilla, por el color verdoso y la similitud entre la aureola de rayos y las espinas dorsales del personaje monstruoso. Posteriormente visité un centro infantil donde había diversos juguetes y mi mirada, acostumbrada a buscar elementos estéticos guadalupanos en mi entorno, se detuvo precisamente en un muñeco de Godzilla. Evidentemente, la informante mencionada se complació cuando le conté el hecho, que para ella confirmaba la semejanza.

autor de un blog: “Juan Diego, el infame traidor de una fábula que nunca existió, existe en el corazón de quienes reemplazaron a Tonantzin por un dibujo del sometimiento que seguimos arrastrando. Ni siquiera el Nazareno [...] se postró ante su madre. Arrástrate ante ella (la pintura), adora su presencia, pobre pendejo, que ante pinturas vacuas te arrastras como gusano” (Matius Lenin, 2009). Por su parte, algunos cristianos que profesan corrientes protestantes iconoclásticas —en Ciudad de México principalmente evangélicos— argumentan que la veneración a la Guadalupana es idolátrica, puesto que concede a un icono una adoración que debería reservarse exclusivamente a Dios. He aquí un ejemplo anónimo, extraído también extraído de la misma página web: “Lo de Juan Diego fue solo un cuento, que los españoles inventaron para inculcarnos su patética religión con una imagen que era morena, como nuestro pueblo, y así hacernos creer en una imagen igual que ellos. Ni siquiera adoran [los guadalupanos] a la madre de Dios, por que esa imagen supuestamente se llama Guadalupe y es morena, y obviamente así no fue la madre de Jesús. Despierten, no porque te lo inculcaron desde que naciste significa que sea verdad. Cree en Dios y pídele en el nombre de su hijo Jesús, porque esa es la única verdad” (ibid.). Frente a la acusación de idolatría de cristianos no católicos, los responsables de la Basílica y numerosos informantes creyentes puntualizan que los guadalupanos rinden culto especial a la Virgen de Guadalupe como intercesora frente a Dios, no la adoran a ella o a su imagen (ver 2.5.2): “Los católicos no adoramos ni idolatramos a la Virgen María (en ninguna de sus advocaciones), la veneramos como la Madre de Jesús y pedimos su intercesión”²⁰ (Matius Lenin, 2008).

La propia Iglesia Católica mexicana se resiste a reducir el cristianismo a esta advocación mariana, y concretamente a su imagen icónica. Un estudio afín a esta institución concluía que solo 1 de cada 16 visitantes al santuario guadalupano evocaba mentalmente la imagen de la Virgen al oír hablar de religión, mientras que la mitad evocaba “el concepto de fe en Dios” (Báez, Gemo, Giurati y Masferrer, 1998:104). Mi experiencia de campo refuta este resultado, y parece mostrar más bien un apego iconofílico de la devoción guadalupana —y cierta autonomía de esta con respecto al cristianismo—. Véanse dos testimonios de sendos creyentes: “En mi caso yo lo hago [peregrinar] ya que la Virgen de Guadalupe es en la única imagen que creo. Yo no creo en dioses solo en ella”; “Los protestantes no tienen imágenes y por consecuencia no le hacen honores a la bandera... Un error lleva a otro”.

Recapitulando, la imagen considerada canónica es un elemento fundamental del culto guadalupano, tal como muestran los siguientes indicadores: la profusión de imágenes en las áreas donde se profesa el culto, profusión que tiene difícil explicación alternativa a la

²⁰ Por otra parte, esta distinción no es atendida por todos los devotos y es posible encontrar mensajes que contradicen esa terminología canónica, empleando “adorar”. Más raro es el uso de “diosa”, aunque aparece en el contexto de “diosa de América” o “de las Américas”: “lo malo está en que muchas veces a la Iglesia se le olvida enseñar a los feligreses que María sin Cristo no es nada, que su valor es por ser Madre de Dios, no por eso ella [es] un tipo de 'diosa', como muchos autores se refieren en México malamente a la Virgen de Guadalupe, llamándola 'diosa de América', y que no ha propiciado más que un arma para que los protestantes se agarren a ella y decir que los católicos adoramos a María” (André Efrén, 2011). Ver también el libro homónimo editado por Ana Castillo (2000).

intención devocional; el empleo de la imagen canónica en la mayoría de las prácticas devocionales; el relativo conservadurismo público hacia la iconografía guadalupana, en lo que respecta a su estética y su titularidad.

Pero la influencia de la imagen de la Virgen de Guadalupe supera la esfera devocional, de las creencias expresadas a través de prácticas y discursos. Esta imagen forma parte —bienvenida o no— del acervo cultural general. Así lo ejemplifica el cartel introductorio de una exposición pictórica titulada “La Virgen de Guadalupe en el imaginario artístico”, que el Museo del Carmen del Distrito Federal albergó en 2012 y 2013. Dicho cartel, con la forma de la silueta de esta figura, rezaba: “una pequeña pero significativa muestra del universo mariano a lo largo de cuatro siglos, donde se manifiesta la importancia que la imagen de la cariñosamente llamada 'Morenita del Tepeyac' ha tenido en los imaginarios social, político, religioso y artístico de la vida de nuestra nación”.

2.1.4. *La imagen como manifiesto*

Como se ha visto en el apartado anterior, aunque las operaciones de añadir, modificar y/o eliminar atributos del canon estético ofrecen unas posibilidades de representación de la Guadalupeana virtualmente infinitas, en México la innovación artística está acotada por la presión social. Esta se ejerce sobre cualquier alejamiento del canon estético no supone automáticamente que se perciba como una infidelidad al significado positivo de la figura religiosa, y especialmente a su carácter sagrado sacralidad. De esta manera, son admitidas las representaciones infantiles de la Virgen de Guadalupe —al estilo “Virgencita plis”—, protegiendo a niños de una serpiente, y acompañada de elementos connotados positivamente —como flores, ángeles, o símbolos nacionales mexicanos—. Sin embargo, las modificaciones estéticas cuyo significado pudiera interpretarse como profano generaban una reacción de rechazo, más o menos intensa de acuerdo a la claridad semántica sobre dicho extremo. Como he mencionado antes, la sexualidad era uno de los temas tabú: en México no encontré imágenes de la Virgen de Guadalupe que incluyeran referencias eróticas, a diferencia de lo que pude observar en los Estados Unidos²¹. Por supuesto, esta renuencia es coherente con el significado profano que el catolicismo confiere a la sexualidad en general.

Que pese a su aparente diversidad iconográfica las representaciones mexicanas de la Virgen de Guadalupe sean básicamente puristas en el plano semántico, y que la exhibición de la imagen canónica sea la expresión de devoción más común en México, me lleva a concluir que dicha imagen actúa como manifiesto, como declaración pública de una doctrina. Este manifiesto no es unívoco, dado el carácter simbólico de la Guadalupeana, que admite múltiples significados. La Iglesia Católica, y concretamente los responsables del santuario, son la fuente oficial de contenido guadalupano, quizá por ser los custodios de la imagen considerada

²¹ Curiosamente, casi todas estas obras con contenido sexual son creadas por artistas de origen mexicano.

original, el significante último del símbolo. De esta manera, la gran mayoría de las ocasiones la imagen representa implícitamente dogmas católicos, aunque explícitamente enfatice otros significados —como la nación mexicana y la maternidad, temas muy comunes—. Por ejemplo: en 2007 comenzó a circular una historia afirmando que una luz había emanado del vientre de la imagen de la Basílica, durante la celebración de una misa dedicada a los “niños” abortados en abril de ese año, atribuyendo tácitamente a la imagen un significado anti-abortista. El director del Instituto Superior de Estudios Guadalupanos aclaró que las autoridades de la INBG no suscribían oficialmente la interpretación milagrosa del hecho (Guerrero, 2007). Sin embargo, la narrativa continúa teniendo cierta vigencia, especialmente a través de Internet.

No obstante lo anterior, en México existe una diversidad de actores creadores de significados, con distinto grado de legitimidad e influencia social: párrocos locales, directores de rezos vecinales, terapeutas alternativos, filósofos, antropólogos... Es más, las descripciones de los informantes autóctonos sobre la figura asociada son particulares, mostrando en mi opinión una relativa capacidad de investir de la imagen con significados privados. En palabras de un par de residentes del Distrito Federal: “Para mí, la Virgen de Guadalupe forma parte de mi fe, tal vez por mi herencia católica y por la necesidad humana de creer en algo que pensamos es superior al ser humano” (hombre de entre 20 y 30 años, Delegación Álvaro Obregón, con formación universitaria); “Yo creo fervientemente en ella, y es para mí de cierta forma una imagen muy tierna que me hace sentir consuelo cuando la veo” (mujer 21 años, Colonia Jardín Balbuena, Estudiante de Administración).

Este margen de definición probablemente está relacionado con el uso de la imagen en contextos privados, y es coherente con el carácter polisémico y abierto de un símbolo. Una única imagen actúa en Ciudad de México —y, de acuerdo a mis observaciones, también en otras áreas de México y de los Estados Unidos— como polo material de una constelación de significados. Hay un contenido doctrinal, católico y nacionalista, respaldado institucionalmente y reconocido socialmente. Pero también existen matices privados y, en contextos concretos, transgresiones a la postura dominante. La imagen de la Virgen de Guadalupe funciona a menudo como manifiesto, pero la hegemonía de este mensaje no es absoluta. La extensa difusión de la iconografía guadalupana da pie a un complejísimo proceso de negociación semiótica, con resultados diferentes en cada contexto.

2.3. Antecedentes prehispánicos

Los relatos de algunos cronistas novohispanos y los restos arqueológicos parecen demostrar que el cerro del Tepeyac fue un santuario religioso antes de la llegada de Hernán Cortés. Según Carlos Martínez Marín, solo los religiosos Fray Bernardino de Sahagún y Juan de Torquemada (ss. XVI y XVII) aportan información, por otro lado muy escasa (Martínez,

1972:167). Por su parte, Barba de Piña Chán (1998c:20) afirma que fue un templo mexica de poca importancia hasta que fue quemado por sus rivales culhuas. Este hecho motivó una revancha desmedida por parte del *tlatoani* [gobernante mexica], que obligó a mejorar el templo y concederle honores políticos y religiosos.

Todos los misioneros concuerdan en que el santuario era el principal de entre los dedicados a la diosa *Tonantzin*, y en que a él viajaban peregrinos de todo el imperio mexica (Lafaye, 1977:296). En su fiesta le hacían sacrificios y venían en romería “de todas las comarcas” (Martínez, 1972:167). Aún para 1576, Sahagún consideraba que “las gentes del pueblo que van allí en peregrinación no son movidos sino por su antigua religión” (Lafaye, 1977:300), ya que tenían a su disposición otros templos marianos que no frecuentaban. El matrimonio Turner considera más bien que esta afluencia se debe a que, durante la evangelización mesoamericana, “the *tabula rasa* ideal propounded by the missionaries soon had to come to terms with the cultural and ritual complexity of the indigenous culture” [la tabla rasa ideal propuesta por los misioneros pronto tuvo que conciliarse con la complejidad cultural y ritual indígena] (Turner y Turner, 1978:61).

Ciertamente, ni la conquista ni la evangelización se plantearon desde el vacío, sino que se asentaron sobre estructuras físicas y organizativas previas para establecerse. La Plaza de la Constitución del Distrito Federal —coloquialmente conocida como el Zócalo— es el ejemplo paradigmático de este proceso: sobre las ruinas del palacio de Moctezuma, el emperador mexica, se estableció la sede del poder virreinal y más tarde el Palacio Nacional; y en el área ocupada por el templo de Quetzalcóatl, Hernán Cortés mandó construir —con los materiales de los templos aztecas— una iglesia que terminó convirtiéndose en la catedral metropolitana.



Ilustración 11: Decoración imitando estilo prehispánico en un muro del interior del recinto religioso

Lafaye afirma que, del mismo modo que las construcciones sagradas prehispánicas fueron empleadas para levantar iglesias, las costumbres paganas se utilizaron también con fines de

devoción cristiana, un ejercicio de reinterpretación que contaba con numerosos antecedentes europeos (ibid.)²². Turner y Turner señalan también a éste y otros santuarios católicos mexicanos —Ocotlán, Chalma e Ízamal— como sobreimpresiones de viejos centros de peregrinaje, en una práctica que se denominaría coloquialmente “bautizar las costumbres” (Turner y Turner, 1978:33; traducción propia). Barba de Piña Chán, también considera que el sitio de peregrinación original “se aprovechó para las apariciones de la guadalupana” (1998c:20)²³.

Muchos de los peregrinos desconocen o no les conceden relevancia a los supuestos orígenes aztecas del santuario, aunque algunos autores intentan homologar la práctica prehispánica con la actual. Por ejemplo, el equipo de Giurati y Masferrer afirma que “la tradición seguía viva y no parecía consentir cambios” (Tyrakowski, 1998:57). Otros autores sostienen que los santuarios prehispánicos y sus peregrinaciones asociadas se distinguían de los actuales: “[a]unque estos presentan similitudes con los de otras regiones, tienen modalidades diferenciales que van de acuerdo con las peculiaridades de la religión mesoamericana. En general, no tuvieron objeto para la rogación en pos de auxilios personales ni para el cumplimiento de mandas” (Martínez, 1972:161). La existencia de una peregrinación al cerro del Tepeyac anterior al culto guadalupano podría indicar una vinculación genética con la práctica actual, pero lo cierto es que no se disponen de datos arqueológicos e históricos suficientes sobre las peregrinaciones aztecas, por lo que resulta difícil estimar la forma en la que se materializaban y, en consecuencia, medir hasta qué punto —y en qué aspectos concretos— se asemejaban a las de las épocas novohispana y contemporánea. Esta incógnita se extiende a la vinculación entre la Virgen de Guadalupe y la diosa prehispánica: “too little is known at present about the cult of Tonantzin to elaborate on this relationship” (Taylor, 1987:15)²⁴.

En todo caso, considero que lo fundamental no es la realidad factual del antecedente mexica, sino la incorporación de esta idea al fenómeno guadalupano actual. Antes he mencionado que muchos peregrinos desconocían o no daban importancia al supuesto origen prehispánico de la figura religiosa, de su santuario, y/o de sus peregrinaciones asociadas. Pero, por otra parte, dicho origen es asumido por numerosos actores sociales de la sociedad mexicana, incluyendo otros peregrinos, la comunidad académica en general, y la propia Iglesia Católica. Es decir, el precedente prehispánico —de la figura religiosa, del santuario del Tepeyac, y/o de las peregrinaciones asociadas— es reconocido y aceptado socialmente, tanto por detractores como por defensores de la leyenda aparicionista. Como se verá, las menciones

²² No sólo europeos: también la Meca fue un lugar de peregrinación pre-islámico (Coleman y Elsner, 1955:55).

²³ El “bautismo” fue sancionado ya en el siglo VII por el Papa Gregorio I (Turner y Turner, 1978:51).

²⁴ También al significado histórico de la iconografía guadalupana descrita en el apartado 2.2: “determining with any precision what these elements [of the woman portrayed] have signaled over the centuries to the Virgin's adherents is virtually impossible” [determinar con alguna precisión lo que estos elementos (de la mujer retratada) han significado a lo largo de los siglos para los creyentes de la Virgen es virtualmente imposible] (Downing, 2001:79).

son diversas: los discursos anti-guadalupanos lo emplean a menudo como argumento para rebatir la agencia divina en el desarrollo del culto, mientras que los discursos apologéticos son capaces de integrarlo inofensivamente. Y estas dos posturas son solo los extremos de un eje ideológico, que ofrece en la práctica numerosos y variados discursos discretos. Véanse algunos que he registrado:

- Escéptico del mito: “Este suceso jamás ocurrió. Más bien los conquistadores españoles requerían de un símbolo que pudiera ser significativo, con el cual continuar con la evangelización de los pueblos originarios de México [...] La idea del símbolo de la Virgen fue retomado de la antigua diosa Tonantzin, diosa de la fertilidad” (defeño de 27 años).
- Creyente del mito católico como continuación del precedente prehispánico: “María de Guadalupe escoge el lugar donde había sido venerada la diosa madre de Huitzilopochtli, cuyo cerrillo del Tepeyacac todavía guardaba la reminiscencia del canto y la danza en su honor. Al escogerlo Ella para pedir que se edificara allí su casa, daba a los naturales la certeza amorosa de que sus costumbres antiguas habían agradado al Dios el Cielo, pero que había nuevas formas de entender la relación, no imponiéndoles sacrificios humanos” (Zubiría, 2001:23).
- Creyente del mito católico como ruptura del precedente prehispánico: “The virgin came to stamp out the Aztec snake-worship with its disgusting human sacrifice [...] She cleansed the spot of the nauseating smell of spilt human blood by a miraculous bloom of roses that sprang from the blood-soaked soil, and spread their perfume” [La virgen vino a erradicar la adoración azteca a la serpiente y su asqueroso sacrificio humano. Ella limpió el lugar del nauseabundo olor a sangre humana derramada mediante la floración milagrosa de rosas, que brotaron del suelo empapado de sangre y desplegaron su perfume] (Leies, 1964:3 y 4).
- Creyente del mito considerado prehispánico: “Todo esto debe de ser para recordar a Tonantzin-Cuauhtlicue y no a la Virgen de Guadalupe. Tonantzin-Cuauhtlicue existía cientos de años antes de que trajeran a la Virgen de Guadalupe. Es muy importante esto: Tonantzin-Cuauhtlicue quiere decir Nuestra Madrecita, la Madre Tierra, la que tiene a Falda de Serpientes, y su cumpleaños, su onomástico, su gran fiesta era el 22 de diciembre. Ahora se celebra la fiesta de la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre” (danzante azteca, entrevistado en Hernández, 2009).
- Creyente en la antigüedad prehispánica del mito católico: “There are many chapters of history denying the true image of Guadalupe. But we were witnesses of a códice presented on the canonization of Juan Diego Cuatlatoatzin, where the códice shows appearances of Tonantzin Guadalupe prior to the December 12 and years before” (muralista y danzante azteca californiano de unos 60 años).
- Defensor de la continuidad nacionalista del culto prehispánico en la figura

guadalupana: “Es la natural revancha ante lo prohibido y respuesta lógica del sentimiento popular ante las autoridades españolas” (De la Maza, 1984:16-7). Según este autor, los indígenas veneraban simultáneamente a la Virgen María y a Tonantzin (ibid., p. 23).

Como he mencionado antes, existe una corriente descriptiva de la imagen guadalupana que la considera apta para haber servido como icono a la población autóctona de la época colonial²⁵. De acuerdo a fuentes de la Basílica, el ayate habría supuesto para los indígenas “todo un evangelio hecho imagen ante sus ojos” y el propio rector del santuario la calificó como un códice que los indios habrían sabido descodificar (Docu guadalupano, 26:30 y 27:00). Esta presunta adecuación contribuiría a justificar, desde la perspectiva apologética, la naturaleza eminentemente católica de la devoción y las peregrinaciones guadalupanas inmediatamente posteriores a la conquista.

Un paralelismo más contrastable entre los significados prehispánicos y los de culto mariano lo ofrece el término 'Tonantzin', que puede traducirse en náhuatl clásico y moderno como “nuestra reverenciada madre”. Cuadra, por tanto, con el carácter maternal y sagrado de la Virgen María en la teología cristiana. Contemporáneamente en México, este apelativo se vincula la gran mayoría de las veces con la figura de la Virgen de Guadalupe, y sirve como sustituto para dicho nombre. En la película *Guadalupe* (Parra, 2006), cuando Juan Diego atestigua la mariofanía simplemente pronuncia: “Tonantzin”. La propia Iglesia Católica hace uso del término, de manera que la gaceta oficial del santuario, el *Boletín Guadalupano*, cuenta desde 2004 con una sección titulada “Tonantzin Guadalupe y los indígenas”. Como ilustran estos ejemplos, la palabra náhuatl suele adoptarse en referencias a contextos indígenas o prehispánicos, pero no solo. También se escucha en la versión de la canción popular “La Guadalupana” que, con ritmo de reggaeton, grabaron en 2008 los famosos cantantes Emmanuel, Alexander Acha y Big Metra.

Hay muchas más formas emic de articular el culto guadalupano actual con el pasado prehispánico del santuario. La película *Las rosas del milagro* (Soler, 1960) muestra una forma posible, a través de la siguiente narrativa: una princesa azteca ofrenda flores blancas — representativas del amor que siente hacia un príncipe— a la diosa Cihuacoatl en su adoratorio del Tepeyac, mismas flores que siglos después encuentra allí Juan Diego, instruido por la Virgen.

Los casos mencionados, y otros, muestran que el supuesto pasado pagano del cerro y de sus peregrinaciones asociadas no es un obstáculo para el mito cristiano. Antes bien forma parte integral habitual de la mitología guadalupana moderna.

²⁵ Y de la actual: “cada elemento 'dice' algo a los indígenas, al grado tal que los antropólogos y los historiadores han considerado a la tilma de Juan Diego, es decir, a la venerada imagen, como un verdadero códice en clave indígena” (Septién, 2013).

2.4. Relación con los mitos españoles

Existen notables paralelismos entre la Virgen de Guadalupe mexicana y otras figuras católicas europeas contemporáneas o anteriores, especialmente españolas. El más obvio es el nombre de “Guadalupe”, con el que se denomina también a una advocación mariana cuyo santuario se encuentra en Cáceres, España. Pero existen otras similitudes, iconográficas, narrativas y rituales, con esta y otras figuras religiosas españolas, que detallaré a continuación.

Para los autores anti-aparicionistas, la Virgen de Guadalupe mexicana no solo habría obtenido su nombre de la advocación cacereña, sino que sus atributos también habrían estado inspirados por una imagen del coro —es decir, no la considerada milagrosa— del Monasterio de Cáceres (por ejemplo, Poole, 2006:137). Esta talla de estilo gótico sostiene a un Niño Jesús en sus brazos, pero, al igual que la Guadalupana de México, está rodeada de rayos y sobre una luna aguantada por un ángel. Según esta postura, la iconografía de esta talla habría influido en la de la tilma defeña, dado que durante la conquista de Nueva España “la imagen difundida no era la de la 'Virgen titular', sino la de la Virgen de Guadalupe que está en el coro del santuario [...] Porque [los monjes del monasterio] eran muy celosos con su imagen titular. Muy reservados en este aspecto, temían que otros santuarios la reprodujeran con exactitud y la colocaran en sus altares” (Martínez y Vera, 2003:38). Por su parte, el discurso apologético niega la relación causal y considera anecdótica la similitud estética: “Los antiguadalupanistas dicen que esta Virgen, idéntica a la mexicana, fue el modelo que usó Marcos, un indio que supuestamente pintó a la Virgen de Guadalupe del Tepeyac [...] Sin embargo, aunque algunos han querido convencernos de su semejanza, tienen diferencias importantísimas, sobre todo para la mentalidad india” (Iturbide, s. a.). Las referencias que he hallado sobre este tema formaban parte del debate más amplio sobre la factualidad de las apariciones y el carácter sagrado de la figura, así que estaban polarizadas de la misma manera. Desconozco si existe algún estudio comparativo de ambas iconografías guadalupanas que se sustraiga de dicha discusión. Mi opinión al respecto es la siguiente:

1. Efectivamente, existe cierta similitud entre los atributos de la imagen que se conserva en la Basílica de Guadalupe de Ciudad de México y la estatua del coro del Monasterio de Guadalupe: aureola de rayos, luna y ángel.
2. Sin embargo, existen también diferencias importantes, principalmente la presencia/ausencia del Niño Jesús.
3. Algunos de los atributos podrían explicarse por representar ambas a una tercera imagen, o simplemente a las figuras de la Mujer del Apocalipsis y/o a la Inmaculada Concepción²⁶.

²⁶ Curiosamente, la imagen de la tilma muestra también similitudes —distintas de las que comparte con la talla gótica— con la imagen de la Virgen que ilustra el supuesto pendón de Hernán Cortés que se conserva en el Castillo de Chapultepec, D. F.: cabeza gacha y hacia la derecha, manos unidas. Estaría tentado de hipotetizar una doble influencia iconográfica, pero me detienen las dudas sobre la autenticidad de esta última pieza.

4. No hay datos históricos suficientes sobre ambas imágenes para determinar o negar la influencia de la talla gótica cacereña en la iconografía guadalupana mexicana.

La semejanza entre las narrativas aparicionistas de los casos mexicano y cacereño es más evidente. La mariofanía guadalupana se ajusta al modelo aparicionista europeo general de la época, especialmente al 'ciclo de los pastores' español. Según este esquema, la Virgen se presentaba a personas de origen humilde y les solicitaba la construcción de un templo en el lugar de la aparición, normalmente deshabitado. A menudo, la persona agraciada con el favor divino se enfrentaba a la incredulidad de las autoridades religiosas, hasta que un milagro resolvía la cuestión, concluyendo en la construcción de un santuario que, a veces, contenía una imagen sagrada otorgada por la Virgen.

El relato de la aparición de la Virgen de Guadalupe cacereña sigue esta estructura. De acuerdo a la leyenda, María se presenta a un pastor de las montañas extremeñas, resucita a su hijo y profetiza la construcción de un templo en el lugar. Los sacerdotes acuden al lugar de la mariofanía, donde exhuman una pequeña imagen de la Virgen, que es considerada milagrosa. Como puede observarse, el relato coincide a grandes rasgos con el que ofrece posteriormente el *Nican Mopohua*, una semejanza que ha sido puesta de relieve por numerosos autores, como Lafaye (1977:304-306) y Turner y Turner (1978:42-52). Esta pareja de autores considera que el relato americano se basó en el mencionado 'ciclo de los pastores' (ibid., p. 41), y Lafaye señala a la devoción a la Virgen cacereña que profesaban buena parte de los conquistadores como canal histórico de transmisión (Lafaye, 1977:313).

En la narrativa de la mariofanía guadalupana se encuentran varios temas semejantes a los narrados en la Biblia católica, que también eran habituales en los relatos de las apariciones españolas (Christian, 1990:47-48). La predilección divina por los humildes, la curación milagrosa, etcétera, no son elementos exclusivos del 'ciclo de pastores', sino que pueden rastrearse hasta los Evangelios. Los Turner incluso perciben que, bajo los relatos de las mariofanías de las vírgenes de Guadalupe extremeña y novohispana, “underline the basis, non rational Christian dogma of the resurrection” [subyace la base del dogma cristiano no racional de la resurrección] (Turner y Turner, 1978:41).

Las narrativas de origen europeo asociadas a imágenes sagradas eran adecuadas para un caso como el del Tepeyac, donde existía un centro de peregrinación previo. Para William A. Christian, las apariciones marianas que producen imágenes indican un lugar sagrado: a diferencia de las reliquias de santos, que son trasladables, estas imágenes estarían comunicando a los visionarios: “Debes venerarme aquí” (Christian, 1990:35). Además, el misterio de la Asunción de la Virgen permite justificar la mariofanía en el cerro mexicano y, en general, la proclividad aparicionista de esta figura (Turner y Turner, 1978:159 y ss.). De acuerdo a la mitología católica, María ascendió al cielo en cuerpo y espíritu, de forma que no tiene las mismas restricciones espaciales que el resto de santos. Esta movilidad probablemente contribuyó en convertirla en la figura religiosa privilegiada para traspasar las barreras entre el

Viejo y el Nuevo Mundo.

Por último, la situación relativamente periférica del Tepeyac con respecto al centro urbano de México-Tenochtitlán cuadra con la predilección mariana por la naturaleza, con la paganización —de *pagus*, campo— del cristianismo, que Christian (1990:33) detecta en las apariciones españolas entre los siglos XIV y XVI. Esta prelación cronológica, sumada a las semejanzas en las narrativas observadas y a la muy probable hegemonía comunicativa católica durante la colonia novohispana, demuestran en mi opinión una clara influencia de los relatos de las apariciones peninsulares en la construcción de la narrativa guadalupana.

Además de seguir la estela de los mitos marianos españoles, hay indicaciones de que la figura de la Virgen de Guadalupe se definió en contraste con la del patrón nacional de la metrópoli, Santiago el Mayor. Según Lafaye, los conquistadores eran tan devotos del apóstol que los indios de México lo tomaron, con María, por la pareja original de su religión, *Ome teótl* (Lafaye, 1977:280). Sin embargo, la figura del patrón espiritual de España presentaba unas fuertes connotaciones bélicas que dificultaban su veneración por parte de la población autóctona²⁷. Márquez Villanueva contabiliza en 12 las ocasiones en que Santiago colaboró en las batallas americanas frente a los indígenas, una de ellas junto a Cortés (Márquez, 2004:284-285).

Quizás este carácter beligerante, frente al carácter pacífico de la Virgen, ayuda a explicar la preeminencia del culto mariano en Nueva España y el resto de colonias hispanoamericanas. Aunque “la devoción popular por Santiago, herencia de los conquistadores, parece haber sido constante”, los datos editoriales “sitúan en primer lugar la devoción a la Virgen María y en particular a sus imágenes mexicanas” (Lafaye, 1977:140), en una progresiva transferencia de lugares sagrados a la colonia. Para este autor, el proceso supuso una “liberación espiritual” paralela a —o prólogo de— la liberación política (ibid., p. 280). Louis Cardaillac cree que es revelador el silencio respecto al santo en las épocas más recientes de la historia mexicana: “Ya se le está destronando a favor de la Virgen de Guadalupe y de Cristo Rey, que cobran toda su fuerza simbólica”²⁸ (Cardaillac, 2002:177).

Un ejemplo actual de esta preferencia hacia la Guadalupana frente al patrón de la metrópoli lo encontramos en el Templo de Santiago Apóstol de Tlatelolco, en la actual Plaza de Las Tres Culturas de la ciudad de México. Tlatelolco fue un importante centro comercial prehispánico, que contaba con un recinto ceremonial semejante al de Tenochtitlán. También aquí los conquistadores mandaron elevar, sobre los restos del templo mayor azteca, edificios religiosos cristianos: un convento y una iglesia, los primeros dedicados a Santiago en Mesoamérica. Aunque conserva dicha advocación, el templo de Tlatelolco ha sido apropiado por el culto guadalupano, tanto espacial como representacionalmente. El relato aparicionista

²⁷ El carácter guerrero del Apóstol era una particularidad del culto en España, donde había experimentado su conversión a Santiago Matamoros (por ejemplo, Coleman y Elsner, 1995:106).

²⁸ Por otra parte, Cardaillac afirma —junto con Campos, en la obra que coescriben— que el culto a Santiago es el más difundido en México después del de la Virgen de Guadalupe (Campos y Cardaillac, 2007).

lo incluye, a menudo sin mencionar su advocación, como el destino original de Juan Diego antes de la mariofanía, y en la versión más conocida, la del *Nican Mopohua*, el indio directamente le atribuye a la Virgen la propiedad del templo: “allá llegaré, a tu casita de México Tlatilolco, a seguir las cosas de Dios” (v. 24). La ocupación también es física: aunque el altar del templo está dedicado a la figura titular, en la parte trasera, la más cercana a la entrada se conserva la pila donde la tradición supone que el vidente indígena fue bautizado. La pila está acompañada de una copia de la imagen, y de una estatua de Juan Diego arrodillado que la venera.

No hay unanimidad en la literatura académica acerca de la influencia de las figuras religiosas españolas sobre la Guadalupana, pero la mayoría de los análisis históricos y antropológicos — al menos, de los producidos fuera de México— reconocen la relación causal entre ambas devociones. Creo que dos factores dificultan la ecuanimidad en el debate, académico y no, sobre esta cuestión en México. Primeramente, su relación con el debate de la factualidad de las apariciones y, en consecuencia, con el del carácter sagrado de la figura religiosa. En segundo lugar, su relación con el colonialismo y, por tanto, con el nacionalismo mexicano. Ambos factores afectarían también a los análisis nativos sobre los antecedentes prehispánicos de la Virgen de Guadalupe. Por ejemplo, la revista *Proceso*, cuya línea editorial podría considerarse anticlerical al tratar cuestiones religiosas, publicó en 2003 un artículo sugestivamente titulado “Las Guadalupanas: la mexicana, hija de la española” (Martínez y Vera, 2003). Este texto defendía la subordinación causal de la advocación mexicana, insinuando además su carácter profano: “La Guadalupe de México se inspiró en esta de España, y las apariciones al indio Juan Diego solo son una 'preciosa narración'” a las que la Iglesia Católica mexicana le habría concedido carácter histórico (ibid., pp. 37 y 45).

Yo considero que el culto mexicano a la Virgen de Guadalupe surgió inspirado por sus equivalentes peninsulares, pero también como oposición a ellos. Un admirador escribe a Miguel Sánchez en el siglo XVII: “habéis introducido en el sagrado de la divina Virgen María a todos los nacidos en este país”, equiparándolos a los españoles (Lafaye, 1977:345). Unos y otros, no obstante, se encontraban inmersos en la cultura dominante de la Contrarreforma católica. En palabras de Américo Castro: “Mientras los europeos pensaban, los españoles se dejaban sumir en el abismo maravilloso de sus creencias [...] Y toda América está incluida en el mismo funcionamiento” (Castro, 1958:135-7).

2.5. Extensión del fenómeno guadalupano contemporáneo

En una versión anterior de este estudio²⁹, existía una sección titulada “Extensión del mito

²⁹ La que daba cuenta del trabajo de investigación necesario para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados.

guadalupano”, el cual describía las posturas relativas hacia la Virgen de Guadalupe que había observado en Ciudad de México. Sin embargo, tras continuar con la investigación —especialmente los nuevos períodos de trabajo de campo etnográfico en San Diego y en México— llegué a la conclusión de que dicho rubro era inadecuado, y que sugería más bien una descripción de los límites de la familiaridad con la figura guadalupana. Así mismo, me parecía que el empleo del término 'mito' ocultaba la distinción entre dos aspectos del fenómeno guadalupano: su popularidad y su credibilidad.

En consecuencia, en este texto separaré el informe sobre las cotas geográfica, temporal y social del fenómeno observadas, que ocupará el presente apartado, del informe de los posicionamientos ideológicos hacia la figura guadalupana —principalmente en Ciudad de México, de donde proceden el mayor número de discursos al respecto que he registrado—, del que me ocuparé en el siguiente apartado. También distinguiré entre el 'mito', el 'culto' y el 'fenómeno' guadalupanos: el primero hará referencia al conjunto de representaciones sociales sobre la figura religiosa, el segundo al conjunto de prácticas devocionales y su estructura, y el tercero al ámbito de la realidad social en el que se manifiesta el mito —principalmente el culto, pero no solamente—.

2.1.5. *Carácter nacional mexicano de la figura guadalupana*

Los análisis de esta Virgen desde la perspectiva del Estado-nación mexicano son muy abundantes en la bibliografía histórica y sociológica, y no faltan las referencias guadalupanas en la mayoría de las cronologías sobre la formación de México. Para casi todos los autores, resulta clara la influencia de la Virgen de Guadalupe durante y a partir del siglo XIX, mientras que para otros “[n]o puede comprenderse como Guadalupe se convirtió en el emblema nacional mexicano en el momento de las guerras de Independencia, sin recordar las etapas precedentes” (Lafaye, 1977:348). A continuación enumeraré algunos episodios históricos que sirven de base para dicho punto de vista.

En la década de los 1560, poco después de la fecha en el que el *Nican Mopohua* sitúa las apariciones (1531), el arzobispo de la Ciudad de México ya era patrón del culto guadalupano, y el santuario —localizado en la principal carretera de la ciudad— era el lugar donde se recibía a los dignatarios españoles (Taylor, 1987:12). Esta función diplomática de la Villa es un primer reconocimiento nacional de la Virgen de Guadalupe, reconocimiento que poco después alcanza también a otras dimensiones del símbolo, como su iconografía y los relatos asociados a ella. Como se ha mencionado antes (ver 2.1), en 1648 se publicó la primera versión impresa de la leyenda aparicionista, *Imagen*, de Miguel Sánchez. Este fue el “primer adalid del guadalupanismo” para De la Maza, quien extrae el siguiente “párrafo admirable” de la obra mencionada: “Movióme la Patria, los míos, los compañeros, los ciudadanos, los de este nuevo Mundo, teniendo por mejor descubrirme yo atrevido ignorante

para tan la empresa, que dar motivo a que se presumiese de todos olvido tan culpable con reliquia de tal imagen, y *originaria de esta tierra y su primitiva criolla*” (De la Maza, 1984:53-4; cursiva en el original).

A partir de la publicación de Sánchez, se suceden las obras piadosas en honor a la Guadalupana, que para De la Maza representan “el balbuceo de una nueva sensibilidad que necesitaba expresarse de alguna manera. Cada época habla como puede y en estos teologismos se esconde una intuición espléndida que inicia una esperanza de intereses comunes, independientes y radicales. A esto, precisamente, llamamos nacionalismo” (De la Maza, 1984:60).

Como puede comprobarse, los análisis históricos sobre el carácter nacionalista de la Guadalupana pueden tener, a su vez, un tono nacionalista. Pero los datos apuntan, efectivamente, a una creciente vinculación entre la figura religiosa y la nación mexicana. Por ejemplo, a finales del siglo XVII empiezan a acompañarse las réplicas de la imagen canónica con el lema “Non fecit taliter omni nationi” [No hizo tal cosa con ninguna otra nación]³⁰, (Lafaye, 1977:352). Este rótulo será habitual a partir de entonces en muchas copias.

La devoción a la imagen de la Virgen de Guadalupe estaba siendo promovida por los sacerdotes a lo largo de Nueva España, especialmente a finales del s. XVII y a principios del siguiente. Para el siglo XVIII, la identificación de María con la mujer del Apocalipsis llevó a la creencia entre las clases altas de que México sería el país escogido por “la redentora del final de los tiempos” (ibid., p. 140). Por su parte, la mayoría de la población, indígena y mestiza, sancionaba con sus peregrinaciones las tradiciones milagrosas locales —entre ellas la de la Virgen de Guadalupe—, mientras que los escritores religiosos realizaban exégesis bíblicas que demostraban el “destino sobrenatural sin igual” del país (ibid., pp. 147-148). México, como denominaban ya corrientemente los autores criollos a la colonia, “tenía sus blasones recargados” (ibid., p. 147).

“[L]a devoción a la Guadalupe condujo a los criollos mexicanos a una exaltación comparable, en la espiritualidad hispánica, a la de los españoles que habían pretendido en los felices tiempos del camino de Santiago [medieval] transferir la cabeza de la Iglesia a la tumba del apóstol en Compostela, Galicia” (ibid., p. 381).

En 1810, el cura insurgente Miguel Hidalgo, conocido popularmente en México como el “padre de la patria”, se levantó en armas en lo que fue el prólogo de la Guerra de Independencia mexicana. Aunque no se conserva el texto original del Grito de Dolores, con el que inició la rebelión³¹, Hidalgo probablemente exclamó a su final: “¡Viva nuestra madre santísima Virgen de Guadalupe!” (Herrejón, 2009:41, 42 y 47).

De acuerdo a la narrativa más extendida, Hidalgo adoptó el pendón de Guadalupe como símbolo del movimiento y se enfrentó con las tropas realistas, quienes enarbolaban la

³⁰ Frase de apertura del Libro de Salmos, 147:20.

³¹ El Grito de Dolores es considerado en México un importante momento fundacional de la insurgencia, y es recreado anualmente el 15 de septiembre, durante las celebraciones de la Independencia.

imagen de la Virgen de los Remedios, también mexicana pero de origen español (Turner y Turner, 1978:63). En ese momento, la imagen de la Guadalupeana “se convierte espontánea y llanamente en la bandera de México, aún antes de que se hubiera diseñado formalmente el pabellón tricolor” (Valero, 1998:66). No hay pruebas históricas de que el cura empleara efectivamente dicha advocación mariana como emblema (cf. Barrera, 2010), pero la imagen clásica de Miguel Hidalgo, representada muy frecuentemente en México —por ejemplo, en los billetes de 200 pesos— y los Estados Unidos, le muestra sosteniendo el estandarte guadalupano.



Ilustración 12: Anuncio de una exposición con motivo del Día de Independencia, en el que aparece Miguel Hidalgo con el estandarte guadalupano (2012)

El sucesor de Hidalgo al mando de las tropas insurgentes, el también sacerdote José María Morelos, estableció una proclama en 1813 que obligaba a todo hombre mayor de 10 años a declararse devoto de la imagen de Guadalupe, portando un emblema en el vestido o el sombrero (Lafaye, 1977:393).

Al término del proceso de independencia, Agustín Iturbide, que sería coronado Emperador de México, le confía en 1821 la nueva nación a la Virgen de Guadalupe, fundando la Orden Caballeresca de Guadalupe al año siguiente³² (Giurati y Masferrer, 1998c:39). En 1823, son enterrados en el cementerio de la Villa de Guadalupe los próceres de la independencia. Más tarde, Iturbide depositó su bastón de mando a los pies de la imagen, antes de ir al destierro. Tras las etapas republicanas, también el siguiente emperador, Maximiliano de Habsburgo, visitó el santuario el día de su llegada a México (Hernández, 2012).

En resumen, la figura guadalupana aparece entrelazada con la historia de México, cumpliendo

³² Gesto que supone un paralelismo adicional con la figura del patrón nacional de la antigua metrópoli, con su influyente Orden de Santiago (cf. Márquez, 2004:220).

un papel nacionalizador al menos desde el siglo XVII. Aparte de esta interpretación nacional de la Virgen de Guadalupe en el pasado, puede distinguirse también —en las valoraciones de De la Maza, en el uso simbólico de Miguel Hidalgo y la imagen guadalupana— una interpretación nacionalista moderna de la historia. Es decir, un discurso que refuerza actualmente a la nación a través de la revisión y la oficialización de una versión específica de la Historia de México. De la misma manera que el discurso nacionalista puede incorporar a la figura religiosa y emplearla estratégicamente, el discurso devocional puede incorporar elementos nacionales y emplearlos para sus fines. Bajo esta perspectiva resultan comprensibles los guiños eclesiásticos a las comunidades imaginadas mexicana, latinoamericana y americana continental, como la aceptación del carácter “Nacional” de la Basílica (ver cap. 3), y la afirmación por parte del responsable del santuario de que el ayate es “el acta de nacimiento de este pueblo [...] y diría de este continente de América” (Monroy Ponce, citado en Takano, (2006:24' 25")).

Pero el carácter nacional de la Virgen de Guadalupe es aún más complejo. A las interpretaciones anteriores hay que sumar las explicaciones de numerosos autores académicos que reconocen en esta figura religiosa una gran capacidad integradora, pasada y/o presente, de los diversos estratos sociales mexicanos. Para Eric Wolf, por ejemplo, el mito “validates the Indian's right to legal defense, orderly government, to citizenship” [valida el derecho de los indígenas a la defensa legal, al gobierno reglamentado, a la ciudadanía], además de otorgar a los mestizos un lugar legítimo en la sociedad (Wolf, 1958:37). Muchos otros antropólogos e historiadores, mexicanos y no, creyentes y no, le conceden un lugar análogo: “imagen Patrona de México, título que algunos hacen extensivo a toda la América Latina” (Cámara y Reyes, 1972:38; cfr. apartado 1.4); “dominant symbol of Mexican mystical nationalism” [símbolo dominante del nacionalismo místico mexicano] (Turner, 1973:226); “símbolo” o “emblema nacional mexicano” (Lafaye, 1977:341 y 348); “dominant symbol of corporate identity, not only for all Mexico but for the entire Western Hemisphere” [símbolo dominante de identidad corporativa, no solo para todo México, sino para el Hemisferio Occidental entero] (Turner y Turner; 1978:57), “has risen far above the others in the estimation of Mexicans as a protean image of motherhood, nourishment, health, salvation, and national destiny” [se ha elevado por encima de las otras imágenes religiosas en la estimación de los mexicanos como figura versátil de maternidad, alimento, salud, salvación y destino nacional] (Taylor, 1987:9); “efectiva y siempre válida placa de la fundación y gestación del 'doloroso nacimiento del pueblo mestizo' mexicano, para amalgamar y garantizar su identidad definitiva” (Giurati y Masferrer, 1998f:253); creadora de una “identidad original resultante de esa igualdad de sufrimientos, de dolencias y de amarguras que la gente le presenta a la Virgen [...] formidable comunidad de intereses que fomenta, aunque sea por un instante, la ruptura de las diferencias sociales” (Valero, 1998:66)... En resumen, la “idea de la unificación del pueblo bajo la imagen de la Virgen de Guadalupe se encuentra en casi todos los autores que han tocado el tema. Es

una percepción que los investigadores en general han compartido con el clero y con otros comentaristas sobre el fenómeno guadalupano” (Shadow y Rodríguez, 1994:26).

Efectivamente, esta visión de la Virgen de Guadalupe como aglutinadora de la sociedad mexicana está presente también en el discurso social extra-académico, confirmando una reflexividad de las ciencias sociales que desdibuja la frontera entre las explicaciones etic y emic. La Iglesia Católica y los actores sociales afines a ella han adoptado esta interpretación: “En el siglo XVIII [la Archicofradía de Nuestra Señora de Guadalupe] abrió sus puertas para todo tipo de personas y fue entonces que se mezclaban los hombres más ricos de México [...] con personas sencillas y de escasos recursos económicos. De esta manera, toda la población novohispana estaba reunida en una sola instancia bajo el manto de la Virgen de Guadalupe” (Apolinar, 2012). Aunque más raramente, también puede encontrarse esta visión en el discurso político. Véanse las siguientes declaraciones de Felipe Calderón, por entonces Presidente de México, en la inauguración de la Plaza Mariana del santuario (Gobierno de la República, 2011): “A final de cuentas, amigas y amigos, [para] muchos mexicanos, la mayoría de los mexicanos, la Señora de Guadalupe es un signo de identidad y de unidad. Somos guadalupanos, independientemente incluso, me atrevería a decir mucho, de la fe, y de las creencias y de las no creencias. Y, desde luego, lo es para quienes profesamos la fe católica, a quienes congrega esta imagen tan representativa de México y de los mexicanos” (Gobierno de la República, 2011:2' 30").

Y es que la idea de la Virgen de Guadalupe como emblema de la comunidad imaginada mexicana no se restringe a la literatura académica, sino que está presente también en el imaginario y el discurso sociales de la población mexicana. Un “Himno guadalupano” anónimo relativamente conocido comienza así: “Mexicanos volad presurosos / del pendón de la Virgen en pos, / y en la lucha saldréis victoriosos / defendiendo a la Patria y a Dios. / De la Santa montaña en la cumbre / apareció como un astro / María / ahuyentando con plácida lumbre / las tinieblas de la idolatría”. También Octavio Paz, en *El laberinto de la soledad*, afirma: “El pueblo mexicano, después de más de dos siglos de experimentos y fracasos, no cree ya sino en la Virgen de Guadalupe y en la Lotería Nacional”.

Una versión específica del discurso nacionalista mexicano guadalupano es milenarista. Lafaye detectó esta característica ya en la obra fundacional de Miguel Sánchez, pues proveyó de las bases teológicas que permitían que el protagonismo pasara de los españoles —como evangelizadores providenciales— a los mexicanos, pueblo elegido, y sustentando en consecuencia la espera milenarista que desembocaría en la Independencia (Lafaye, 1977:343-4). Esta idea finalista de México justificada con mitología cristiana parece haber perdido vigor en el discurso nacionalista contemporáneo, aunque pueden encontrarse huellas: “bajo el manto de la imagen nació la nación mexicana y eso está en la Historia [...] Acerca de que hubo una batalla en el cielo, personificado por México, y que ya no se halló lugar para el diablo, personificado por los gachupines u hombres blancos, está también en la Historia” (Matius Lenin, 2009). Creo hallar este milenarismo también en la figura del “Ayatolá

Guadalupano” de la novela *Cristóbal Nonato*, de Carlos Fuentes.

El reconocimiento de la existencia de un vínculo histórico e ideológico entre la figura religiosa y México no implica aquiescencia por parte de los actores sociales, y he encontrado muestras también de otras posturas. Véase un ejemplo de discurso nacionalista e incrédulo, pero neutro respecto al icono: “Paisanos, ha llegado el momento de crecer. No destruyamos a la virgen, es un patrimonio cultural, pero mirémosla como lo que es y no adoremos a quien no ha hecho nada por nosotros. La Virgen al museo de Antropología y nosotros a creer en nosotros mismos y a ayudarnos entre todos” (Mesa, 2008). He aquí otro, de una posición contraria al uso eclesiástico de la figura e incrédula, pero favorable al culto: “la Virgen de Guadalupe genera una cantidad de recursos multimillonarios a la Iglesia Católica (ingresos de los que no se pagan impuestos... y yo pago IVA, ISR y el IETU). En contra pues... mmmh... podría decir que el concepto de la Guadalupana fomenta lo mejor del mexicano (algo así como Santa Claus en los niños)” (Matius Lenin, 2009). En suma, los posicionamientos son diversas: nacionalistas y explícitamente iconoclásicas, nacionalistas y explícitamente iconofílicas, meramente descriptivas del carácter nacional...

Las reacciones frente al aforismo popular “En México, hasta los ateos son guadalupanos” ilustran esta diversidad: la frase forma parte del acervo cultural general, resultando reconocible para la mayoría de los mexicanos —al menos en Ciudad de México—, pero su literalidad no es aceptada universalmente. En las entrevistas que realicé surgían a menudo descripciones como estas, procedentes tanto de detractores como de defensores del culto guadalupano: “Todo México es un país tremendamente guadalupano”, “es un icono nacional”, “es un símbolo de la fe mexicana”... Evidentemente, existe un disentimiento sobre la naturaleza de la vinculación entre la figura religiosa y México: para la mayoría de los no creyentes la relación existe solo en el imaginario social mexicano, y es meramente convencional y temporal; para muchos creyentes, la relación es inmanente. Esta última postura la ilustran los últimos versos del himno “La Guadalupana”: “A Juan Diego le dijo la Virgen: / “Este cerro elijo para hacer mi altar”. / Desde entonces para el mexicano / ser guadalupano es algo esencial”.

Con todo, sería erróneo aceptar sin más las interpretaciones nacionalistas, o las que atribuyen a la Virgen de Guadalupe un carácter exclusivamente integrador en México. Como señaló Benedict Anderson (1993), el discurso nacionalista ‘olvida/recuerda’ los datos históricos, mencionándolos selectivamente para construir una cronología pulcra, coherente con el proyecto político de este tipo de comunidades imaginadas³³. Así pues, no es de extrañar que tengan lugar omisiones como la del presidente del gobierno mexicano en su intervención, arriba citada, durante la ampliación del santuario guadalupano: listó una serie de “hechos significativos” acaecidos en la Basílica, concluyendo que “por ello este santuario es tan importante para todos” (Gobierno de la República, 2011:3' 30"-4'), pero no trajo a colación,

³³ Un proceso que siempre me recordó al ‘doblepensar’ de la novela *1984* de George Orwell.

por ejemplo, que también allí se llevó a cabo la firma del Tratado de Guadalupe-Hidalgo, por el cual México cedió más de la mitad de su territorio a los Estados Unidos.

La Virgen de Guadalupe ha actuado en el pasado como símbolo de unidad histórico, y sigue haciéndolo en el presente. Pero considero que también ha funcionado, y sigue funcionando, como símbolo de discrepancia. Ya Eric Wolf puntualizaba que “In making use of the term 'master symbol,' I do not wish to imply that belief in the symbol is common to all Mexicans” [Al usar el término “símbolo maestro”, no pretendo insinuar que la creencia en el símbolo es común para todos los mexicanos] (Wolf, 1958:34). Afirmaba, más bien, que la Virgen de Guadalupe proveía a los mexicanos de un código comunicativo [idiom] cultural para expresar sintéticamente las relaciones de su vida social, es decir, para hablar sobre México (ibid., p. 38). Ahora bien, una parte de la sociedad mexicana ha disentido y disiente de la aptitud de la figura como símbolo nacional. Según me comentó en 2012 una joven mujer evangelista, las declaraciones de Felipe Calderón arriba citadas provocaron indignación entre organizaciones religiosas y laicas, que disentían de la representatividad nacional de la figura guadalupana³⁴. Así mismo, otra defenía de unos 60 años me contó que una vez le dijeron que la Guadalupeana es la madre de todos los mexicanos, a lo que ella replicó irónicamente: “¿Y de Salinas de Gortari también?”³⁵, preguntando a continuación sobre otros políticos valorados negativamente en el imaginario social. Véase también como muestra este comentario extraído de Internet, que critica el culto guadalupano desde una perspectiva nacionalista: “Da mucha tristeza que todavía haya gente que esté de lado de los enemigos de México, que sigan besando la mano que con espada y torturas trató a nuestra gente hace ya 400 años. ¿No se dan cuenta que sus iglesias tienen sangre de los nuestros porque eran obligados a poner piedra tras piedra?” (Mesa, 2008).

Incluso cuando los actores sociales involucrados han aceptado el carácter emblemático de la Virgen de Guadalupe, esta ha servido ocasionalmente de arena semiótica donde expresar el enfrentamiento entre distintos conceptos de Nación. Su imagen emerge durante los conflictos civiles, como la Guerra de Independencia (1810-1821), la Revolución Mexicana (1910-1920), la Guerra Cristera (1926-1929), y la insurgencia del EZLN (1994-presente), para abanderar a una o varias de las facciones enfrentadas. Taylor cuenta, por ejemplo, que los indígenas de Juchipila desobedecieron una orden directa de Miguel Hidalgo durante la Guerra de Independencia, y saquearon una propiedad afirmando que lo habían hecho con el permiso de la Virgen de Guadalupe —misma que, como se ha descrito antes, empleaba el cura para liderar las tropas independendistas—. En palabras de este autor: “What had been forbidden only months before could now be accomplished under the higher authority of the Virgin” [Lo que había estado prohibido unos meses atrás ahora podía llevarse a cabo por la autoridad superior de la Virgen] (Taylor, 1988:22). Por su parte, los soldados cristeros empleaban como estandarte la imagen guadalupana sobre la bandera tricolor y como lema: “Viva Cristo Rey y

³⁴ Según esta informante, varias iglesias no católicas habían colaborado en escribir un “Manual contra la Discriminación religiosa” que generó un debate social intenso entre las corrientes religiosas protestantes.

³⁵ Ex-presidente de México, considerado socialmente como gran responsable de la pobreza mexicana.

Nuestra Señora de Guadalupe”. Más recientemente, miembros del EZLN han hecho gala de su devoción por esta advocación mariana, visitando su santuario durante la Marcha del Color de la Tierra (2001) y empleando su imagen —con el paliacate característico de los zapatistas— en un mural del Caracol de Obentik y en camisetas con el rótulo “Virgen de los Indios Rebeldes”.

En la actualidad, la figura guadalupana puede servir para representar la conciliación nacional, y lo contrario: las divergencias e incluso la discordia en el seno de la sociedad mexicana. Durante mi estancia en México, fui testigo de numerosas expresiones de ambas dinámicas, que se intensificaban anualmente en torno a la festividad de la advocación mariana. Por ejemplo, un mismo día, el 10 de diciembre de 2013 asistí a un rezo vecinal en el que se pedía a la Virgen la protección del pueblo mexicano, y recibí dos memes [chistes gráficos] criticando el culto. Uno de ellos consistía en la foto de un peregrino que, con un cuadro de la Virgen de Guadalupe atado a la espalda, se desplazaba apoyado en sus rodillas y manos. El pie de foto decía: “Sigue agachado, mexicano”. El otro meme era un dibujo de la Virgen con dimensiones gigantescas y las manos incandescentes, destruyendo edificios, lanzando rayos por los ojos, y exclamando: “Qué peregrinaciones ni que la chingada. ¡¡Vayan a defender su país!!”.

2.1.6. Reconocimiento del culto guadalupano por el Vaticano

A mediados del siglo XVII, la Iglesia en Roma inició una investigación formal para dar autoridad a la tradición. Pocos años después, el Papa Clemente IX comenzó implícitamente a refrendar el culto, con una bula que instituía el 12 de diciembre como fiesta en honor de la Virgen de Guadalupe (Navarro, 2001:79). Casi un siglo más tarde, el papa Benedicto XIV profundizó este reconocimiento oficial de la tradición guadalupana al aprobar el patronato sobre Nueva España de la Virgen de Guadalupe (Lafaye, 1977:130), quien había sido jurada un par de décadas antes “Patrona principal” de la Ciudad de México por las autoridades locales (ibid., pp. 140-1).

Otros pontífices posteriores le concedieron honores adicionales a la advocación guadalupana: en 1895, la coronación de la imagen, tanto en Roma como en Ciudad de México en representación del papa León XIII; en 1910, la extensión del patronato de la Virgen de Guadalupe a toda Latinoamérica, por Pío X; en 1945, el nombramiento por parte de Pío XII como “Reina de México y Emperadora de las Américas”, cuya imagen fue pintada por “pinceles que no eran de este mundo” (Navarro, 2001:86). También el santuario guadalupano recibió privilegios (ver 3.1).

Juan Pablo II fue especialmente benéfico para el culto guadalupano. Durante su papado, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos ordenó la

celebración obligatoria del Día de la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre en América (Garibay K y eds., 2002:548). Además, ofició misa en la Villa de Guadalupe en cuatro de sus cinco visitas oficiales a México, beatificó primero (1990) y canonizó después (2002) al indio Juan Diego, testigo de las apariciones en el Tepeyac según la tradición. Esta última decisión acalló definitivamente el debate dentro de la Iglesia mexicana acerca de la existencia histórica del visionario indígena, lo que supuso un firme espaldarazo al culto.

Con todo, las apariciones en el Tepeyac, como el resto de mariofanías, son consideradas revelaciones privadas y por tanto los católicos pueden optar por no creer en ellas. Aunque el Concilio de Trento había declarado la utilidad de venerar las imágenes y el catecismo católico impele a rendir culto especial a María, las normas vaticanas no obligan a rendir devoción a una advocación concreta.

2.1.7. *Distribución geográfica y socioeconómica del fenómeno guadalupano*

2.5.3.1. En el interior de México

Como puede imaginarse, la devoción a la Virgen de Guadalupe está centrada en en este país. Aunque su santuario y su imagen considerada sagrada se encuentran en la capital, las peregrinaciones provienen de todos los Estados mexicanos, y durante mis visitas a otras áreas del país observé frecuentes muestras de veneración. He aquí una selección: una lámina de la figura en un domicilio de Tijuana (Baja California), un anuncio de una emisora de radio con su imagen en Ciudad Juárez (Chihuahua), una iglesia con el diseño de la Basílica en Xalapa (Veracruz), su silueta y su nombre en las ventanas de los taxis de un pueblo de Guerrero, un altar dedicado a ella en una estación de autobuses de Pachuca (Hidalgo), su imagen suya bordada en el mandil de un frutero en Cuernavaca (Morelos), un óleo con una réplica canónica en un hotel de San Cristóbal de las Casas, una talla de madera hecha por tarahumaras... No llevé a cabo un trabajo de campo tan extenso como el que desarrollé en Ciudad de México en ninguna de estas zonas, así que no puedo valorar fiablemente la intensidad del culto guadalupano relativa. Sin embargo, la ubicuidad de su iconografía, la profusión de iglesias o capillas dedicadas a esta advocación, las declaraciones de los informantes locales, la afluencia de peregrinos procedentes de prácticamente todos los Estados mexicanos, la inclusión de contenido devocional en los medios de comunicación masivos de ámbito federal —sobre todo, las celebraciones en torno al 12 de diciembre y la serie *La rosa de Guadalupe*—, y la información disponible en Internet procedente de esas regiones, apuntan rotundamente a una cobertura territorial total del culto a la Virgen de Guadalupe en México.

Incluso las personas no creyentes tienen alguna vinculación con la figura a través de sus redes sociales, principalmente de relaciones familiares, y en este sentido están

precisamente “familiarizadas” con el mito. En mi primera visita a la Basílica, en 2008, un amigo mío de Ecatepec³⁶ que hacía las veces de guía respondió así a la pregunta de si era creyente: “La neta, no. Pero vengo de una familia ultra guadalupana. Fíjate que yo fui bautizado aquí (señalando al interior del recinto)”. Un par de años más tarde, otra informante del Distrito Federal respondió similarmente a una pregunta equivalente, aunque puntualizó que “pero para las demás personas, incluidas mi familia, es un símbolo de mexicanidad y orgullo [...] Le pasaré tus preguntas a mi abuelita, que es fan de la Virgen”.

Con esta extensa implantación, resulta lógico que el guadalupanismo mexicano se haya convertido en un cliché del imaginario social nacional y global. Esta afirmación es uno de los lugares comunes recurrentes de una conversación al introducir el tema de la Virgen de Guadalupe. Por ejemplo, así lo exponía una mujer de Guanajuato en 2011 cuando le conté el objeto de mi estudio: “Aquí en México, yo siento que todos creemos en ella de alguna forma, y cuando voy a visitar a mi abuela al D. F. veo las peregrinaciones, y en verdad es mucha la gente que va a visitar a la Virgen”. Pero, al generalizar el rasgo, este estereotipo pasa por alto el rechazo y la abstención hacia el culto guadalupano que muestra buena parte de la sociedad mexicana, así como la gradación en la intensidad del fenómeno —estimada de acuerdo a la frecuencia y expresividad de las prácticas devocionales— allá donde ocurre.

Aunque las técnicas de investigación que empleé no permite arrojar estimaciones generales fiables para escenarios extensos físicamente, como Ciudad de México, hallé varias regularidades allí respecto a la distinta incidencia socioeconómica del culto guadalupano. En primer lugar, las declaraciones públicas de veneración a esta Virgen procedían de todos los estratos sociales, desde políticos, empresarios, presentadores de programas televisivos, a empleados, trabajadores de la economía sumergida, agricultores, miembros de comunidades indígenas y pueblos originarios... En privado, informantes de muy diversa extracción socioeconómica también afirmaban esta devoción³⁷.

Por otra parte, tuve la oportunidad de visitar numerosos domicilios de personas y familias con distinto poder adquisitivo, y la presencia de reproducciones de la Virgen de Guadalupe en la vivienda también parecía independiente del nivel de renta. Ya fuera impresa en un cojín de baja calidad ubicado tras unas botellas de tequila barato; en una estatuilla —acompañada de otra del dios hindú Ganesha— en el piso de un miembro de una familia perteneciente a la élite académica defecha, en un cuadro del siglo XVIII en casa de un ingeniero jubilado, o en una talla de madera fina en el penthouse de un directivo bancario, la imagen de la Guadalupana formaba parte de la cultura material familiar. Probablemente, no obstante, cada artículo cumplía funciones diferentes: una informante con contactos de clase alta me comentó que era habitual entre sus nuevos miembros invertir en obras de arte con motivo guadalupano, y otra había heredado un cuadro que había pertenecido a la familia

³⁶ Un poblado municipio del Estado de México conurbado con la metrópoli.

³⁷ El culto a la Virgen de Guadalupe por parte de todo el espectro social no parece ser un fenómeno reciente. Según Tyrakowski, durante la industrialización mexicana de fines del s. XIX y principios del XX, el régimen de Porfirio Díaz promovió el empleo de la figura de la Virgen de Guadalupe, que se convirtió en “símbolo económico de la burguesía mexicana” (Tyrakowski, 1998:66).

desde antes de la Revolución Mexicana.

Otras muestras de devoción no se distribuían tan uniformemente. En los barrios y las zonas de “paracaidistas” —habitadas por emigrantes y sus descendientes, y construidas sin planificación—, la presencia de altares en la vía pública era más habitual que en los bloques de pisos de clase media, y en los condominios de las colonias más prósperas. Dichos altares, además, contaban a menudo con ofrendas, flores y adornos, aportados por los vecinos, mientras que las figuras que pude ver en las calles de áreas más pudientes —como Coyoacán— eran solitarias y no parecían recibir muestras de culto. En cuanto a las visitas al santuario, eran habituales por parte de personas y grupos procedentes de todos los estratos, pero, como se verá más adelante (capítulo 4) la frecuencia, la expresividad y el gasto que suponía el traslado difería. Compárense la visita de Vicente Fox tras ganar las elecciones presidenciales en el año 2000, en coche oficial, bajo los focos de las cámaras y de escasa duración; con las largas caminatas colectivas procedentes de municipios alejados de la Basílica, que avanzan con tintes penitenciales y/o festivos entre el estruendo de los cohetes, los cánticos de los peregrinos y los aplausos de los espectadores.

En definitiva, las regularidades mencionadas pueden resumirse como sigue:

- Las declaraciones de profesión de fe y la posesión de representaciones guadalupanas eran transversales al nivel de renta aparente.
- Los altares callejeros, y específicamente los vecinales —asociados al vecindario, y no a una parada de transporte público u otro hito urbano— eran más comunes en, aunque no exclusivos de, las zonas residenciales de clase baja.
- Las clases baja y media eran más propensas a la peregrinación, y al elevado gasto —relativo a su renta— en la actividad.
- Algunos centros de trabajo públicos contaban con un altar instalado a iniciativa de los trabajadores de mantenimiento y cuidado por ellos, pese a la normativa que promovía la aconfesionalidad en los espacios públicos.

Es decir, en la Ciudad de México todos los estamentos llevan a cabo varias actividades devocionales, pero algunas de ellas son más comunes, intensas y expresivas por parte de las clases de menor nivel de renta y nivel formativo. En conclusión, considero que existe una correlación inversa entre culto guadalupano y nivel socioeconómico, correlación que probablemente se cumpla también en general en el resto de México. Así lo afirma Barba de Piña Chan para las peregrinaciones mexicanas en general: “Los campesinos sacrifican mucho, y es frecuente que el drama se convierta en tragedia, morir de fatiga, de hambre, de frío, por la agudización de una enfermedad o por accidente; los que parten de los pueblos no son los mismos que regresan, y el desgaste económico es colosal en proporción a sus ingresos” (Barba, 1998b:12). Cámara Couturier reconoce también este importante dispendio por parte de las comunidades más pobres, que resaltaría la importancia de “la intrincada relación de lo

ideal y de lo real” por ser contradictorio desde una perspectiva económica (Cámara, 1972:556). Por último, los resultados de un cuestionario llevado a cabo en la Basílica a 400 peregrinos en 1997 apunta hacia esta preponderancia de los estratos con menos capital cultural, así como las propias hipótesis al respecto del equipo investigador (Báez, et alii, 1998:98; ver apartado 4.6.1).

Sea como fuere, resulta significativa la persistencia en el imaginario social de esa mayor incidencia de peregrinos empobrecidos y poco formados. El largometraje *Guadalupe*, por ejemplo, se hace eco de esta representación cuando uno de los personajes afirma que los peregrinos “sufren, pero tienen fe” (Parra, 2006:1h).

2.5.3.2. En el resto del continente americano y del mundo

El nombramiento de la Virgen de Guadalupe como patrona de América Latina (1910) y de todo el continente (1945) no ha sido meramente honorífico, sino que está relacionado con la devoción especial de la que es objeto esta advocación mariana allí. Los entresijos causales entre ambos hechos superan el marco de esta tesis, pero los datos recogidos durante mi investigación —especialmente el trabajo de campo en los Estados Unidos (ver capítulo 5)— confirman el ámbito supranacional del culto guadalupano.

Este goza de respaldo eclesiástico, que se manifiesta de varias maneras. Aparte de las prebendas descritas en el apartado 2.5.2, lo logra a través de, por ejemplo la construcción y dedicación de espacios religiosos. Aunque en México se halla la mayor concentración de templos católicos y altares dedicados a la Virgen de Guadalupe, existen muchos otros en el extranjero, especialmente en países americanos. Algunos ejemplos son: la Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe en Lima, Perú; su homónima en Buenos Aires, Argentina; la Catedral de San Patricio en Nueva York, EE. UU.; la Chiesa del Santissimo Salvatore en Arsoli, Italia; la Basílica de la Gran Promesa en Valladolid, España; la Catedral de Notre-Damme en París, Francia; la Parish of the Holy Child & St. Joseph en Bedford, Reino Unido; el Monasterio de San Salvador en Jerusalén, Israel...

De hecho, la promoción estratégica del catolicismo en el continente americano, el área territorial que más católicos alberga en el mundo, ha ido unida a la figura de la Virgen de Guadalupe al menos desde 1999, cuando Juan Pablo II presentó en la Villa la exhortación *Ecclesia in America*, las directrices de evangelización para todo el continente. Como se ha visto, este Papa continuó apoyando el culto a esta figura religiosa desde entonces, reforzando su proyección continental, y especialmente latinoamericana. En palabras de un autor cubano: “La Virgen de Guadalupe sigue siendo muy simbólica, paradigma del crisol que somos o queremos ser, de lo que nos negamos o nos queremos los latinoamericanos. Así parece haberlo comprendido el Santo Padre y por eso ha sugerido que su imagen presida el Jubileo del año 2000 para América” (Almagro, 1999:38). Dicho proceso de coordinación pastoral

bajo la enseña de la Guadalupana continua en la actualidad, de tal manera que entre el 16 y el 19 de noviembre 2013 se celebró, también en el santuario guadalupano, el evento “Peregrinación y Encuentro”, unas jornadas en pro de la “Nueva Evangelización” continental al que estaban invitados sacerdotes y seglares. Los responsables de la Basílica asumen la proyección supra-mexicana del culto guadalupano, y así lo muestra los siguientes versos de una letanía recogida en el manual oficial para peregrinar vigente en 2009 (INBG, 2007): “Tú que eres patrona del indígena / Tú que eres patrona de los mexicanos / Tú que eres patrona de América y Filipinas”³⁸. El secretario de uno de los canónigos de la Basílica también me informó en 2009: “Me atrevería [a decir] no sólo México, estamos hablando de América entera” la que rendiría culto a la Guadalupana. Esta postura también está recogida en la literatura guadalupana publicada en los EE. UU.: “Although she appeared in Mexico and has been declared Queen of Mexico, her maternal embrace was extended to all the New World” [Aunque ella se apareció en México y ha sido declarada Reina de México, su abrazo materno se ha extendido a todo el Nuevo Mundo] (Leies, 1964:vi); “On a personal level, every person on this continent shares a mother: Our Lady of Guadalupe. From Canada to Argentina, all of us who live in the Americas are called, like Juan Diego, to bridge the divides of cultures, religion and factions of any kind, by presenting to all the message of Our Lady of Guadalupe, the message of the mother of the civilization of love” [A nivel personal, cualquier persona en este continente comparte una madre: Nuestra Señora de Guadalupe. Desde Canadá a Argentina, todos los que vivimos en las Américas estamos llamados, como Juan Diego, a unir las divisiones entre culturas, religiones y facciones de cualquier tipo, presentando a todas el mensaje de Nuestra Señora de Guadalupe, el mensaje de la madre de la civilización del amor] (Anderson y Chávez, 2009:169).

Aunque no puedo medir la importancia del culto fuera de los lugares donde llevé a cabo trabajo de campo³⁹, en Ciudad de México pude observar la concurrencia de peregrinos de otras nacionalidades a la Basílica. Estos provenían principalmente de otros países latinoamericanos: Cuba, Perú, Ecuador, República Dominicana, pero también de los Estados Unidos, de países europeos con tradición católica (España, Polonia), y otros, como Japón. También encontré huellas de la devoción guadalupana extra-mexicana en otros espacios, como en el libro de comentarios de una exposición artística (mencionada en el apartado 2.2.3), con notas firmadas por personas que se declaraban de Costa Rica, Ecuador y Perú, como la siguiente, fechada en 2013: “Vivimos en Monterrey por estudios pero estamos unos

³⁸ Hasta donde sé, el patronazgo de la Virgen de Guadalupe sobre Filipinas solo duró desde 1935 a 1942.

³⁹ Algunas herramientas de Internet permiten obtener datos mínimamente orientativos. Por ejemplo, la aplicación Google Trends indica el volumen de búsquedas en ese popular motor de cualquier término, desglosada por países y a lo largo del tiempo. Para el caso “Virgen de Guadalupe”, la aplicación muestra que las búsquedas del término provienen casi exclusivamente de Latinoamérica. Si bien esta información dice poco sobre la implantación e intensidad del culto en áreas geográficas, al menos ofrece indicios del interés regional.

Por su parte, la evolución del número de búsquedas a lo largo del tiempo muestra tres características interesantes: una elevadísima concentración de las búsquedas cada diciembre, una pequeña elevación cada mayo —mes en el que se celebra la festividad de la advocación guadalupana cacereña—, y una muy leve tendencia creciente.

dos días en el D. F. en agradecimiento a la Virgen Morenita del Tepeyac por tenernos juntos, por estar con salud y ayudarnos en nuestros estudios. De Ecuador, con amor y devoción”.

Igualmente, en el acto de clausura de un módulo formativo para personal universitario procedente de varios países latinoamericanos, celebrado en 2012, pude observar que numerosos asientos reservados estaban vacíos. El orador invitó a las personas que estaban de pie a que se sentarán, bromeando sobre que: “Como decimos aquí, quien se fue a la Villa se quedó sin silla”. Efectivamente, según me contaron las organizadoras del módulo, siempre que se celebraban en el Distrito Federal, muchos asistentes se ausentaban para visitar el Templo Mayor —un yacimiento arqueológico en el centro de la ciudad— y la Basílica de Guadalupe. Aparentemente, los visitantes a este santuario aprovechaban para comprar estatuas y otros artículos con la imagen de la Virgen, para llevarlas a sus instalaciones universitarias en su país de origen. Una de las asistentes me mostró un colgante que le habían regalado en la escuela de obstetricia de una universitaria limeña, en el que aparecía representada esta advocación mariana.



Ilustración 13: Colgante conmemorativo de la graduación de una escuela universitaria peruana (2013)

También fuera de América se rinde culto a la Virgen de Guadalupe, aunque localmente. Es el objeto de devoción de algunas diócesis y parroquias de algunos países, Filipinas, España, o Israel. Una antropóloga mexicana que desarrolló trabajo de campo en Jerusalén, me contó que cuando quería encontrar allí a una persona mexicana, solo tenía que ir a una iglesia (probablemente el Monasterio de San Salvador) que albergaba una imagen de la Virgen de Guadalupe. Según ella, no pasaba mucho tiempo sin que apareciera una persona de México y le preguntara si estaba bien. Un 12 de diciembre asistió a una fiesta en dicho lugar a la que

asistieron casi exclusivamente personas de origen mexicano, incluyendo judíos mexicano-israelíes. Aparentemente, algunos mexicanos no judíos quisieron impedirles la entrada, pero los judíos dijeron algo así como: “¿Y qué que tú seas de Tepito? Yo soy de Polanco, y quiero saludar a la Virgencita hoy”⁴⁰. Todos eran mexicanos, y la VdG les representaba. Una novia de una boda, quiso tomarse fotos con la imagen de la Guadalupana antes de la boda... aunque luego iba a casarse a la sinagoga.

También en iglesias dedicadas a otra figura religiosa pueden hallarse capillas o imágenes de la Virgen de Guadalupe, como las ya mencionadas en Italia y Francia. La Basílica lleva a cabo una promoción activa del culto guadalupano, en gran medida a través de la Archicofradía de Nuestra Señora de Guadalupe (ver 31.1), que aparentemente cuenta con grupos de Canadá, Estados Unidos, Costa Rica, Panamá, Argentina, Brasil, Perú, Polonia, Francia, España, Bélgica, y Eslovaquia, entre otros países (Apolinar, 2012). Otras organizaciones extranjeras —algunas a su vez miembros de la Archicofradía mencionada— promocionan la veneración a esta advocación mariana en su entorno local, como la Comunidad Misionera Virgen de Guadalupe de Rosario (Argentina), o Guadalupe Centers, Inc., una organización surgida en el seno de la Diócesis de Kansas (Estados Unidos) que terminó escindiéndose de la Iglesia Católica.

Finalmente, cabe destacar que la industria cinematográfica estadounidense ha servido de trampolín mundial para la iconografía guadalupana. En series televisivas y largometrajes, suele aparecer como seña de identidad de la población de origen mexicana y latinoamericana —*Dog whisperer* (temporada 1, episodio 18, 2004), *Dexter* (temporada 1, episodio 3, 2006), *Yes, sir* (2008), *Machete* (2010), *World war Z* (2012)— aunque también raramente para enfatizar carácter subalterno, como el narcotráfico —*Breaking bad* (temporada 2, episodio 12, 2009)— o la pobreza —*The pursuit of happiness* (2006)—.

2.6. Guadalupanismo y anti-guadalupanismo en México

Como he mencionado antes (ver apartados 2.5.1 y 2.5.3.1), en México incluso los detractores del culto a la Virgen de Guadalupe están familiarizados con la iconografía de la figura, y con otros elementos del mito. Sin embargo, existe una diversidad de posturas y valoraciones hacia varios aspectos del mito, que suelen tratarse conjuntamente —el culto a la figura, la veracidad de las apariciones, y su carácter sagrado— así como una serie de argumentos habituales para defender cada una de ellas. Considero que todo ello constituye una de las dimensiones que conforman el fenómeno guadalupano, tal y como se expresa en México.

Esta discusión me habría pasado desapercibida a lo largo de mi trabajo de campo si me hubiera ceñido a los datos producidos en el santuario y durante las peregrinaciones. En estos

⁴⁰ Tepito, un “barrio bravo” de la Ciudad de México, está habitado por personas de clase baja, y es considerado peligroso para los no residentes. Por su parte, los residentes de Polanco tienen un nivel de renta elevado, y cuenta con una población significativa de origen judío.

contextos, la autenticidad de la leyenda aparicionista no es rebatida por los participantes. En otros contextos cotidianos, sin embargo, pude comprobar como algunas personas expresaban incredulidad hacia la figura de la Virgen de Guadalupe. De hecho, antiguos peregrinos manifestaron sus dudas, si no sobre el mito guadalupano en conjunto, sí al menos sobre el relato canónico recogido por el *Nican Mopohua* y asumido por la Iglesia.

Las posturas discrepantes no suelen converger, pero cuando lo hacen suelen generar debate entre actores sociales, un debate que llega a ser polémico en ocasiones. Stafford Poole, en su estudio sobre esta discusión, *The Guadalupe controversies in Mexico*, afirma sobre la leyenda aparicionista que “*this simple and poignant story has been at the centre of a firestorm of controversy that began in the seventeenth century, reached a fever pitch in the last quarter of the nineteenth, and continues unabated to our own day*” [esta simple y conmovedora historia ha estado en el centro de una tormenta de controversia que comenzó en el siglo XVII, que alcanzó un grado febril en el último cuarto del XIX, y que no ha amainado todavía hoy] (Poole, 2006: ix).

De acuerdo a mis observaciones, esta disputa se entabla mayoritariamente en los foros públicos que permiten una comunicación indirecta, es decir, los configurados por medios de comunicación como la prensa, la literatura, la radio, la televisión, el cine e Internet. Cotidianamente, el tema parece tener algo de tabú, y se evita entre actores que conocen su mutuo disenso. Durante mis casi 3 años de estancia en México, solo fui testigo de un único intercambio personal y directo de posturas discrepantes, y se produjo en circunstancias anormales. En el hogar de una familia de clase media-alta, el padre estaba regañando a su hijo por salir sin atender sus responsabilidades. Estaba presente la cocinera al servicio de la familia desde hace hacía años—de clase humilde—, quien guardó silencio durante la escena hasta que el hijo hizo amago de abandonar el domicilio. En ese momento, le dijo al padre: “Señor, perdone que me meta, pero usted lo que debe decir es 'Que Dios y la Santísima Virgen te guarden’”. El padre respondió —creo que algo azorado— que él no creía en eso. La cocinera insistió en que aunque él no creyera había que hacerlo, porque había “un Dios todopoderoso”. A continuación, ella describió cómo se encomendaba a ambas figuras religiosas cuando un hijo suyo regresaba tarde de trabajar: “Virgencita, Diosito, cuídame”. El padre respondió que, claro, uno se encomienda a todos los santos cuando no puede hacer nada.

La discusión sobre la Virgen de Guadalupe, además de estar muy acotada a canales indirectos, lo está también temporalmente. Aunque en los foros de Internet los mensajes opuestos se entrelazan durante todo el año, el debate en general se reaviva ordinariamente con ocasión de las celebraciones guadalupanas de diciembre, y extraordinariamente durante episodios críticos para el culto. Los más recientes de estos últimos han sido el proceso de canonización del indígena Juan Diego (1990-2002), las declaraciones anti-aparicionistas del ex-abad de la Basílica (1996)⁴¹, y el fallecimiento de este (2009), acontecimientos que, para el cardenal mexicano Norberto Rivera, “han desenmascarado a aquellos que quisieran vernos

⁴¹ Para más información sobre este suceso, ver Poole (2006:151-158).

divididos, sin fe y sin esperanza; sin símbolos patrios y en camino de absorción por otras culturas y otros poderes” (Rivera, 1996).

Con respecto a los medios concretos en los que se desarrolla la polémica, Poole señala que la principal vía de expresión de la discusión colectiva sobre la Virgen de Guadalupe desde el último siglo y cuarto, especialmente por parte de los defensores de la tradición, ha sido la prensa (Poole, 2006:xi). Ciertamente, durante los momentos críticos mencionados arriba, los periódicos de mayor tirada en la Ciudad de México —*Reforma*, *El Universal* y *La Jornada*— se han hecho eco de las opiniones vertidas por defensores y detractores del mito, y cada diciembre dan cobertura informativa de las celebraciones guadalupanas. También intervienen en el debate otras publicaciones impresas periódicas, como *Proceso*, o las de contenido católico —como el *Boletín Guadalupano* que publica la Basílica—.

Pese a la afirmación de Poole sobre la prensa, buena parte del debate sobre la naturaleza de la Virgen de Guadalupe se desarrolla en la nutrida literatura disponible al respecto: *La Virgen de Guadalupe, ¿legado divino o pintura humana?* (Romero, 2005), *La guadalupana, ¿fantasía o realidad?* (Reza, 2006)... Por otra parte, hay que destacar que la obra de Poole citada no ha sido traducida al español y que las monografías escritas en México suelen ser apologéticas, aunque existen unas pocas obras satíricas, como las del dibujante Rius⁴². Parte de la literatura científica social producida en este país también muestra posicionamientos sobre la veracidad de la figura religiosa y valoraciones sobre el culto a ella. Ciertas explicaciones del fenómeno guadalupano son eminentemente materialistas y restan credibilidad a la tesis milagrosa, pero no desdeñan necesariamente al culto: “Tratamos de lograr un acercamiento objetivo, imparcial y científico. Negamos que los templos, los santuarios, las imágenes y los peregrinos resulten hacedores de milagros. Pero sí afirmamos que la fuerza de una creencia, la voluntad férrea y un espíritu creador son primordiales para lograr diferentes porvenires” (Cámara, 1972:556). Es decir, algunos autores niegan el carácter sagrado del fenómeno, pero reconocen su utilidad pública. Otros niegan la veracidad de la narrativa aparicionista, pero defienden “la hermosa tradición”, e incluso critican a detractores del culto, afirmando que la imagen “no fue una 'invención' consciente y hasta política de los primeros frailes como quieren neciamente algunos antiaparicionistas” (De la Maza, 1984:21).

Por otro lado, ciertas descripciones académicas se acercan a las típicas emic de los creyentes. Dichas descripciones aceptan la factualidad de algunos elementos del mito, como “las apariciones de Tonantzin-Guadalupe y lo que sería el inicio de una relación entre la diosa-virgen y su legión de fieles que la veneran en tierras mexicanas” (Rogel, 2007:231) o el patronazgo nacional de “la virgen morena, protectora de todo el pueblo de México” (Mora, 2007:224); y ensalzan a la figura religiosa y su santuario: “La Villita, como se le conoce

⁴² En una entrevista concedida tras el atentado contra la redacción de la revista francesa *Charlie Hebdo*, Rius afirmó que nunca le había pasado nada por escribir contra la Iglesia: “Yo pensé que con el libro sobre la virgen de Guadalupe me quemarían vivo en la Plaza Mariana, pero no. Porque saben que tengo razón”. Por el contrario, declaró que criticar al ejército y al Presidente le había valido un secuestro y una amenaza de muerte (Flores, 2015).

familiarmente, demanda una obligada visita para quienes conocen por primera vez la capital de la República” (ibid.); “ese sitio que la gente concibe como extraordinario, por ser la casa de la Virgen; solamente ahí se establece esa íntima y suave relación que le permite al peregrino abrirse plenamente ante La Señora” (Valero, 1998:65). Las obras de última autora, Ana Rita Valero, son el ejemplo paradigmático de la interpenetración de la literatura apologética y científica social. Esposa de uno de los arquitectos de la Basílica y Presidenta de la Archicofradía de Nuestra Señora de Guadalupe durante mi estancia en México, esta antropóloga escribe tanto para el *Boletín Guadalupeño* como para volúmenes de la colección científica del Instituto Nacional de Antropología e Historia (Barba, 1998a).

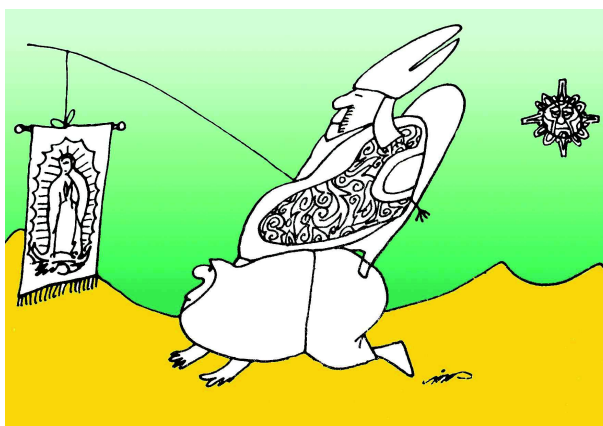


Ilustración 14: Dibujo de Rius, similar al que aparece en su obra El Gran Negocio Guadalupeño

Los filmes han tenido un papel secundario en la transmisión y contestación del culto. Las películas de hace algunas décadas con mensaje devocional, como *La Virgen que forjó una patria* de Julio Bracho (1942), *La sonrisa de la Virgen* de Roberto Rodríguez (1958), o *La Virgen de Guadalupe* de Alfredo Salazar (1976) apenas son recordadas por el gran público. Menos comunes aún son las producciones audiovisuales que sostienen tesis anti-aparicionistas, como *Nuevo Mundo* de Gabriel Retes (1976). Recientemente, la Virgen de Guadalupe ha sido objeto de un par de películas: *Guadalupe* de Santiago Parra (2006), de contenido piadoso; y *Morenita, el escándalo* de Alan Jonsson (2009), que aúna el tema del narcotráfico con el del culto guadalupano. Sin embargo, tampoco han tenido mucha repercusión en el debate social.

Internet es, en mi opinión, el medio en el que más frecuentemente se expresa la polémica hoy día. Alberga una proporción creciente de los comentarios que componen la discusión, incluyendo mucho de aquellos aparecidos en otros medios. Dadas las amplias accesibilidad y difusión que permite Internet, el debate se ha complejizado exponencialmente, en lo que respecta a número de interlocutores, posturas mantenidas y rebatidas, argumentaciones, datos aportados y fuentes citadas.

En general, pueden hallarse muestras de la discusión en cualquier página web con un foro, es decir, que ofrezca la posibilidad de realizar comentarios a mensajes ya existentes sobre la Virgen de Guadalupe. Internet permite que los nuevos giros del debate vengan a sumarse a los anteriores, que no desaparecen: estos también son conservados y pueden ser rescatados fácilmente por los usuarios. Dada la volubilidad de muchos de estos espacios de Internet, sería prácticamente imposible cuantificar el número de entradas que se generan en la estela de la polémica sobre el mito guadalupano, pero sí puede reconocerse una tendencia a aumentar. Los espacios de Internet donde principalmente se encuentran trazas de este debate son:

1. Los websites mexicanos dedicados a esta advocación mariana —eminentemente, el de la propia Basílica (www.virgendeguadalupe.org.mx), pero también otros como Lux Domini (www.luxdomini.com) y Proyecto Guadalupe (www.proyectoguadalupe.com) —.
2. Otros websites sobre cristianismo que tengan abiertas secciones sobre el tema —como Catholic (www.es.catholic.net) o Apologética Cristiana (www.apologeticacatolica.org) —.
3. Periódicos digitales, principalmente mexicanos, que publican noticias sobre la Guadalupana. Aparte de las versiones on-line de los arriba mencionados, existen muchos otros que se hacen eco de la disputa y la reproducen —o lo han hecho durante los episodios críticos descritos arriba—, entre los que cabe destacar *Proceso*, *El Sol*, y *GenteSur*. En los sitios web que permiten a los lectores opinar sobre los artículos, también colaboran en la discusión los comentarios que los visitantes publican.
4. Las enciclopedias on-line. La página sobre la Virgen de Guadalupe en Wikipedia, por ejemplo, se hace eco de la controversia en sus versiones española, inglesa (“Historicity debate and controversies”), francesa (“Débat sur l'apparition”) e italiana, al menos. Además, sus respectivas páginas de discusión —donde los usuarios pueden comentar libremente el contenido de la página frontal— muestran comentarios que se insertan en la disputa.
5. Mensajes audiovisuales disponibles on-line, como los que provee YouTube.com, así como sus respectivos foros. Numerosos vídeos disponibles en este servidor tratan sobre la figura guadalupa, y los más reproducidos suelen incluir comentarios que se enmarcan en el debate mencionado, valorando el culto guadalupano mexicano, defendiendo o negando la existencia de la persona religiosa y las apariciones guadalupanas, etcétera.
6. Blogs personales.

En definitiva, los medios de comunicación más recientes han complejizado el debate. En él se emplean argumentos que apoyan o desacreditan el culto guadalupano, ya sea parcialmente —

la autenticidad y completitud de las fuentes, la existencia del indígena Juan Diego, la participación de Zumárraga— o en su totalidad, a menudo valorándolo desde el punto de vista de la utilidad pública. Simplificando la diversidad de posturas en dos únicos bandos, defensores y detractores del culto, los contendientes han sido calificados respectivamente como “guadalupanos” y “antiguadalupanos”. También es habitual el par “aparicionistas” y “antiaparicionistas” que, aunque hace referencia específica a los defensores y detractores de la ocurrencia de las mariofanías en el Tepeyac, se emplea por extensión casi como sinónimo de la denominación anterior.

Durante mi trabajo de campo en México, encontré dificultades para conversar sobre el mito guadalupano en términos no valorativos. Hallé cierta polarización en las posturas, incluso en contextos académicos. En 2013 presenté mi proyecto de investigación en el marco de un seminario universitario para tesinandos de Antropología, y el coordinador del evento dijo posteriormente sobre mi proyecto: “Nos dio mucho confort”, por no ser apologético. Ese mismo año presenté una ponencia sobre las peregrinaciones guadalupanas en un congreso en Chiapas, las XXV Jornadas Lascasianas, y una de las asistentes me escribió posteriormente para decirme que pensaba “que es algo valiente y un esfuerzo digno de reconocerse el presentar el avance de sus investigaciones, porque ello en muchas ocasiones está sujeto a suspicacias por parte de quienes están del otro lado del escenario, y que se sienten con el derecho de criticar porque no está sosteniendo el micrófono”. También le parecía que, en mi trabajo, “el aparato crítico y la bibliografía son buenos”, aunque el fenómeno guadalupano era “complejo por las diversas aristas que le atraviesan”, y que para tratarlo “es necesario tener un conocimiento básico de lo que es la identidad en México y de la historia prehispánica”, y terminaba recomendándome que participara presencialmente en peregrinaciones, incluidas las del 12 de diciembre —para evitar “el riesgo de caer en la repetición, o la teorización incesante, que tanto aqueja nuestros institutos de investigación”— y que leyera una serie de obras, alguna de las cuales resultaron ser favorables al culto y las peregrinaciones guadalupanas (Mora, 2007; Rogel, 2007). De su mensaje inferí que el tratamiento que había dado a las peregrinaciones en mi ponencia, soslayando las categorías emic y sus valoraciones, había sido considerado inadecuado, quizás incluso irrepetuoso, por parte de la audiencia. Por último, tras una tercera presentación que llevé a cabo en un congreso en 2014, una antropóloga mexicana me comentó que a ella le había afectado ver una imagen de la Virgen de Guadalupe en una tienda de vudú en el extranjero. “Me dolió como si me hubieran puesto un supositorio de chile habanero [...] Una cree que por ser antropóloga está por encima de esas cosas, y luego se da cuenta de que no”.

En resumen, existe cierta controversia pública en México sobre el mito guadalupano. Pese a ello, la disputa supone una parte secundaria del fenómeno guadalupano. El volumen de comentarios que participan en la disputa es enorme, pero supone solo una fracción de todos los mensajes referidos a la Virgen de Guadalupe, la mayoría de ellos devocionales.

Inversamente, existe un pequeño conjunto de comentarios que, aunque también parecen ajenos a este debate —por no explicitar una postura sobre el mito ni aportar argumentos—, pueden ser considerados antiguadalupanos e incluso blasfemos por los creyentes por su carácter irreverente. Además de las representaciones mencionadas (en el apartado 2.2.1), son expresiones como “La Rosa de Guarralupe” —parodiando el título de la serie televisiva—, canciones como “Desde el cielo cayó una cahuama [litrona]” —parodiando el himno “La Guadalupana”—, o rimas “Estoy celebrando a la Lupe, la que se para y escupe” —refiriéndose al pene—⁴³. Ciertamente no son solemnes, pero considero que su intención puede oscilar entre lo cómico y lo subversivo. Y en todo caso son muy infrecuentes en México, de acuerdo a lo que he observado durante mi etnografía.

2.1.8. *Paralelismos con el caso jacobeo*⁴⁴

Los Turner reconocen que la devoción guadalupana ha sido foco de una inmensa literatura apologética y polémica, pero que esta “has had little effect on the pilgrimage's popular appeal” [he tenido poco efecto en la atracción popular de la peregrinación] (Turner y Turner, 1978:76-77). Tal y como ocurría con el Camino de Santiago medieval, las dudas sobre el respaldo material del mito no son óbice para que la Virgen de Guadalupe —y su peregrinación asociada— tengan una fuerte impronta en la vida social mexicana. Aquí puede aplicarse también la afirmación de Márquez para el caso jacobeo: “su legítima fuerza estuvo siempre en el río incesante y tangible de la peregrinación” (2004:207).

La naturaleza del sepulcro en Santiago de Compostela fue objeto de una intensa polémica entre apologistas y críticos, que muestra interesantes paralelismos con la descrita en el apartado anterior. Para evidenciarlos, compararé dos textos que participan de la disputa jacobea y guadalupana. Respectivamente, *Dos discursos*⁴⁵, escrito por Juan Fernández de Velasco y publicado en 1605, y el artículo “¡Qué pena, señor Abad!”, escrito por el presbítero Prisciliano Hernández Chávez en un periódico mexicano en 1996. Salvando la distancia histórica que los separa y, en consecuencia, el distinto estilo con el que están redactadas, estas dos obras de carácter apologético presentan temas similares, que siguen siendo habituales en la discusión.

a) Defensa frente a la inexistencia de documentos historiográficos que sostengan el mito :

⁴³ Supe de esta expresión en 2011, cuando pregunté —por teléfono, dado que estaba en San Diego— a un amigo mexicano si tenía planes para el 12 de diciembre. Él me respondió de esa guisa, y luego me explicó que la frase se decía “populosamente” en el D.F.

⁴⁴ El DRAE recoge 'jacobeo': “Perteneiente o relativo al apóstol Santiago” —Iacobus en latín—. Yo lo empleo también para referirme a su peregrinación asociada, análogamente a 'guadalupano' para el caso mexicano estudiado.

⁴⁵ *Dos discursos en que se defiende la venida y predicacion del Apostol Santiago en España*. Me guiaré por la obra de Márquez (2004), aunque el lector interesado puede consultar la copia del original disponible en el sitio web de la Biblioteca de Galicia: <http://galiciana.bibliotecadegalicia.xunta.es> [05/XI/2015].

3. Caso jacobeo: “[L]o que se perdió en los libros, se recuperó con los milagros” (Fernández de Velasco, citado en Márquez, 2004:321).
1. Caso guadalupano: “Las obras de Dios se justifican a sí mismas” (Hernández Chávez, 1996)

b) Pese a lo anterior, recurso a obras históricas:

1. Caso jacobeo: “Muchas son las memorias en Castilla, Aragón y Portugal que de tiempo antiquísimo acá duran y se ven y dan testimonio a esta historia” (Fernández de Velasco, 1605:11-12).
2. Caso guadalupano: “Qué pena, señor Abad, que no signifique nada para usted el acervo de estudios históricos y científicos que avalan la historicidad del hecho” (Hernández Chávez, 1996).

c) Recurso a otras obras prestigiosas:

1. Autores ilustres en el caso jacobeo: “Consideremos pues ahora la fuerza que podría tener la contradicción [...] contra tanto número de graves autores, no sólo de España, sino de todas las naciones de Europa” (Fernández de Velasco, 1605).
2. Estudios científicos en el caso guadalupano: “son precisamente hombres de ciencia quienes constatan el hecho y ponen las premisas evidentes” (Hernández Chávez, 1996).

d) La conversión religiosa como prueba de la realidad del mito:

- Caso jacobeo: “Entiéndese, por la brevedad con que nuestro Señor perfeccionó cosa tan grande y dificultosa [la conversión de España], que la obró por mano de ministro tan escogido como fue el Apóstol” (Fernández de Velasco, 1605:3).
- Caso guadalupano: “qué decir de nuestros hermanos indígenas, cuyas conversiones eran escasas y que, ante las palabras, las acciones y la imagen de Santa María de Guadalupe, pasaron de su religión azarosa y cósmica-astral, se convirtieron en masa, por millones” (Hernández Chávez, 1996). También: “The Miracle of Conversion: The most astounding aspect of this event is the result [...] Between nine and fifteen million Indians converted to Catholicism as a result of Juan's meeting with Mary” [El milagro de la conversión: el aspecto más sorprendente de este evento es el resultado (...) Entre 9 y 15 millones de indios convertidos al catolicismo como resultado del encuentro de Juan con María] (Garfinkel y Scott, s. a.:21).

e) La fe extendida —en ocasiones expresada mediante prácticas devocionales— como prueba:

1. Caso jacobeo: “siempre se tuvo por muy piadosa y meritoria la peregrinación a Santiago de Compostela, concurriendo a ella [...] los cristianos de todas las naciones del mundo” (Fernández de Velasco, 1605:82).

2. Caso guadalupano: “usted no quiere ver ni siquiera el refrendo de Dios a través de la fe de una nación” (Hernández Chávez, 1996).

f) La sanción del Vaticano como prueba:

3. Caso jacobeo: “la verdad de esta historia está en España [...] confirmada con la autoridad de los Sumos Pontífices ya referidos” (Fernández de Velasco, 1605:78).
4. Caso guadalupano: “el Santo Padre Juan Pablo II, quien donó una diadema, su emoción y lágrimas a nuestra Morenita y encomendó a su providencia maternal la fecundidad de su pontificado” (Hernández Chávez, 1996).

g) La tradición como prueba:

5. Caso jacobeo: “negar la venida de Santiago a España, tan confirmada [...] con el común consentimiento de tantos siglos, parece de ánimos inclinados a novedad, y no tan piadosos” (Fernández de Velasco, 1605:42).
6. Caso guadalupano: “miles y miles de sanaciones físicas y morales de nuestros hermanos a través de los casi 465 años de nuestra historia guadalupana y juandieguina” (Hernández Chávez, 1996). Como señala Poole (2006:173), el antiguo aforismo eclesiástico “*Tratidio est, nihil amplius quaeras*” [Es una tradición, no busques más] se aplica al debate social sobre las apariciones de la Virgen de Guadalupe, y lo citan famosos apologetas como el Padre Florencia y Jose Ignacio Bartolache.

h) La existencia de la imagen / reliquia como prueba:

1. Caso jacobeo: “ordenó la Sabiduría divina [...] que tan milagrosamente volviese el sagrado cuerpo a depositarse a estos reinos, donde quedaba depositado el amor que les tuvo, convirtiéndolos a la fe. ¿Quién se atreverá pues a quitar la gloria de hechos tan heroicos?” (Fernández de Velasco, 1605:43).
2. Caso guadalupano: “es consolador constatar que [...] la imagen de Santa María de Guadalupe posea el carácter de prueba objetiva de la credibilidad de las apariciones” (Hernández Chávez, 1996). También: “La principal prueba es la existencia del mismo manto donde está impresa la imagen de la Virgen de Guadalupe, que ninguna persona de buena voluntad puede negar que es un milagro viviente” (ibid., p. 5).

i) Vinculación entre la figura espiritual y la nación:

3. Caso jacobeo: “Cae muy en su lugar que Castilla, madre de los otros Reinos de España, con santo y ardiente coraje se oponga a estos [los detractores del mito]” (Fernández de Velasco, 1605:i).
4. Caso guadalupano: “tan evidente como una flor, tan elevada como una estrella, tan vida de nuestra vida que sin GUADALUPE dejaríamos de ser mexicanos” (Hernández

Chávez, 1996).

j) Preeminencia de la nación escogida por la figura santa:

7. Caso jacobeo: “excelencia de estos reinos de España, felicísimos los más de Europa [...] por la venerable memoria del glorioso Apóstol Santiago, patrón suyo” (Fernández de Velasco:2).
8. Caso guadalupano: “la civilización de la verdad y del amor, de la justicia y el derecho, de la vida y de la familia, que en América se empezó en México, y en México exactamente en el Tepeyac” (Hernández Chávez, 1996).

k) La incredulidad como blasfemia:

9. Caso jacobeo: “Mucho nos ofenden en verdad, con poco servicio de la Iglesia Católica, los que quieren ponerle ahora mala voz [a la historia de la venida de Santiago Apóstol a España], y resfriar esta honrada y cristiana ambición” (Fernández de Velasco, 1605:i).
10. Caso guadalupano: “Impugnar la verdad conocida, según Santo Tomás de Aquino, es pecado contra el Espíritu Santo, y usted se pone en peligro próximo al relativizar la aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe a simple creencia” (Hernández Chávez, 1996). Frente a la acusación de blasfemia, los autores anti-aparicionistas recalcan que la veneración a la Virgen de Guadalupe no es dogma de fe.

Como puede verse, varios temas de la literatura contemporánea defensora de la veracidad del mito guadalupano coinciden con los empleados en los siglos XVII y XVIII por los defensores del culto jacobeo. Para Lafaye, esta semejanza no es casual: los apologistas americanos “sólo tuvieron que buscar en la literatura apologética de Santiago de Compostela para encontrar los argumentos que necesitaban” (Lafaye, 1977:287).

2.7. Rasgos sobrenaturales de la imagen atribuidos contemporáneamente

El origen divino del ayate, y su consecuente eficacia para responder a las súplicas de los fieles, forma parte constitutiva del culto guadalupano desde que existe registro. Sin embargo, durante el siglo XX se incorporan nuevas narrativas que abundan en la naturaleza milagrosa de la tilma, enriqueciendo el mito de la Virgen de Guadalupe. Estos elementos son denominados “enigmas”, “milagros”, “maravillas”, “misterios” “cuestiones sorprendentes”, o “secretos”, y atribuyen a la imagen que se conserva en la Basílica una serie de rasgos sobrenaturales. De acuerdo a mis observaciones, la descripción de estos rasgos se produce en los mismos canales mencionados antes: literatura, prensa, televisión, cine e Internet. De hecho, buena parte de la polémica descrita arriba gira en torno a la realidad de estas

características sobrenaturales. Un internauta glosa así la polémica y su posible solución: “se deben realizar los estudios pertinentes, para que de una vez por todas este constante confrontamiento de hipótesis que son entre sí meras contrariedades cese, al menos en lo que es referido a este 'milagro'” (Matius Lenin, 2008).

Un denominador común de las narrativas sobre estos atributos sobrenaturales es la supuesta confirmación de los hechos por estudios científicos: “Como sucedió con la Sábana Santa, las últimas tecnologías creadas por la mano del hombre están sirviendo para revelarnos la Verdad hasta entonces para algunos —incrédulos— bien oculta” (Almagro, 1999:37); “La colocación de estas estrellas ha sido analizada por reconocidos astrónomos y religiosos. Ellos han quedado impactados al observar los simbolismos que posee este ayate”, decía un investigador en el programa sobre fenómenos paranormales *Extranormal* (Sánchez, 2008:1'15"). En dichos relatos suelen incluirse a los autores prestigiosos de las investigaciones, a veces de forma muy simplificada: “Ya le hicieron estudios, la NASA, Premios Nobel... y no encuentran nada”, dice, por ejemplo, un personaje de la película *Guadalupe* (2006). Obviamente, las voces anti-aparicionistas niegan las conclusiones de estas investigaciones —“una mezcla de mentiras que quieren ser pasadas como ciencia, que son citadas para argumentar contra el pensamiento crítico y lógico” (Matius Lenin, 2008)—, que se hayan llevado a cabo —“Though it is sometimes asserted that the image has been subjected to scientific examination, that is not true” (Poole, 2006:130)—, y/o contraponen a esta serie de estudios otros que niegan las tesis milagrosas.

Todas estas obras difunden los rasgos sobrenaturales, que pasan a engrosar el mito guadalupano. No he encontrado la mayoría de las referencias a estos episodios en conversaciones personales con los actores sociales, sino que me han informado principalmente a través de otros canales: cadenas de e-mails —por ejemplo, los que incluían las presentaciones de Power Point tituladas “Descubrimientos en el manto de la Virgen” y “Los milagros de la imagen de la Virgen de Guadalupe”—; artículos en los websites dedicados al tema guadalupano, tanto a favor como en contra, citados más arriba; programas de televisión; y filmes. Respecto a estos últimos, la película *Guadalupe*, en su descripción de la leyenda guadalupana, incluye también casi todos los elementos inexplicables sobre la Virgen de Guadalupe de la Basílica, que describo más abajo.

Por su parte, el santuario también difunde algunas de estas características, oficializándolas, a través de un par de vías. En la sección “Estudios” de su sitio web ofrece artículos sobre tres de las características aquí mencionadas: los ojos, la disposición de las estrellas del manto y la proporción áurea. A través del Centro de Estudios Guadalupanos —actualmente denominado Instituto Superior de Estudios Guadalupanos— ha publicado libros monográficos sobre algunas de estas características, como *La Virgen de Guadalupe y las estrellas* (Hernández, Rojas y Salazar, 1995) o *La Virgen de Guadalupe y la proporción dorada* (Hernández, 1999). En los Estados Unidos, la organización religiosa Knights of Columbus difunde los postulados del Centro de Estudios Guadalupanos, a través de obras

escritas (Anderson y Chávez, 2009) y sitios web como “Truths of the Image” [Verdades de la imagen] (www.truthsoftheimage.org [2012]) o “Secrets of the Image” [Secretos de la imagen] (<http://www.secretsoftheimage.org> [2012]). Así mismo, en los Estados Unidos también se publican obras dedicadas a los “misterios” de la imagen, como *Decodificando el Tepeyac* (Ojeda, 2007).

De hecho, la atribución de una serie específica de rasgos sobrenaturales parece ser un elemento común del mito guadalupano, tanto dentro como fuera de México. Hay obras de Perú (Peña, s. a.), Cuba (Almagro, 1999), España (Benítez, 1988) y otros países que los recogen. Así mismo, formaba parte del discurso devoto sobre la Guadalupana de algunos creyentes estadounidenses, como muestra el siguiente fragmento de una entrevista de 2012: “And what amazes me is that this apparition, more than any of if, is the image itself. It has astrology, the pregnancy, the position of the body, it all is biblically correct. There seems to be things that are in it that recall to Nature itself correctly. You know, her eyes, skin, her colors... And so, it seems that this is an image that was not meant for a particular period of time, but it seems to have been very relevant from that point on, in time and space. You know, for all cultures. Truly she speaks of the Americas, I think also to the world. And this is my own conclusion that I have come to” [Y lo que me sorprende de esta aparición, más que nada, es la imagen en sí misma. Tiene astrología, y la preñez, la posición del cuerpo, todo es bíblicamente correcto. Parece haber cosas en ella que son acordes a la propia Naturaleza. Ya sabes, sus ojos, su piel, sus colores... Y por tanto, parece que esta es una imagen que no fue creada para un período de tiempo particular, sino que parece haber sido muy relevante desde entonces, en el tiempo y en el espacio. Ya sabes, para todas las culturas. Ciertamente, ella habla de las Américas, pienso que también al mudo. Y esta es la conclusión a la que he llegado].

Como es de esperar, las narrativas sobre los rasgos sobrenaturales de la imagen suelen estar ligadas al discurso devocional. No obstante, también aparecen en el discurso que podría llamarse “ocultista” o “pseudocientífico”, cuya función aparente es la de provocar fascinación o temor a través de la exposición de hechos extraordinarios. J. J. Benítez, escritor español sobre asuntos paranormales, publicó en 1982 el libro *El misterio de Guadalupe*, anunciado como “Las claves de uno de los enigmas más asombrosos del siglo XX”, acerca de las características sobrenaturales de la imagen. También Jaime Maussan, otro estudioso mexicano de fenómenos esotéricos, produjo en 1997 el documental *Año Cero presenta: los enigmas de Guadalupe*, que comenzaba con el siguiente aviso: “Este vídeo-documento es una investigación basada en estudios históricos y científicos, cuya interpretación queda a juicio del espectador” (Maussan, 1997:26”). Este sesgo sensacionalista parece haber estado vigente también en los Estados Unidos, de acuerdo a los anuncios publicados en el periódico *Weekly World News*, que recogía noticias ficticias relacionadas con lo paranormal. Dichos anuncios, probablemente fraudulentos, ofrecían gratuitamente una reproducción bañada en oro de la imagen de la tilma, así como una suscripción al magacín *Inner Light* [Luz Interior], que

supuestamente incluía “stories on miracles, life after death, prayer, UFOs, angels, prophecy, psychic phenomena and Heavenly realms” [historias sobre milagros, vida después de la muerte, oración, OVNI, ángeles, profecía, fenómenos psíquicos, y reinos celestiales] (por ejemplo, *Weekly World News*, 1990:40).

A continuación listo los rasgos sobrenaturales que se atribuyen con mayor frecuencia a la imagen de la Virgen de Guadalupe que se conserva en la Basílica.

2.7.1. *Los ojos*

Según varias versiones piadosas, los ojos de la imagen sagrada presentan aspectos inexplicables para la ciencia. De acuerdo al relato más extendido en la literatura devocional, en 1929 el fotógrafo oficial de la Basílica descubrió lo que parecía ser un hombre con barba inscrito en el ojo derecho de la imagen (Zubiría, 2001:24). En 1951, un dibujante mexicano redescubrió el busto humano reflejado en ambos ojos, siendo objeto de numerosos exámenes oftalmológicos desde entonces (ibid.). Las conclusiones de estas investigaciones varían según la fuente consultada, pero en todos los casos arrojan datos singulares.

La creencia sobre los ojos más extendida es la existencia mencionada de una imagen inscrita en ellos. Uno de los medios de difusión más importantes de esta característica fueron las investigaciones de José Aste Tonsmann en 1979, citadas desde entonces en casi todas las obras sobre el tema, y recogidas en su libro *Los ojos de la Virgen de Guadalupe* —que para los detractores supone “uno de los best-sellers de paja que muchos se empeñaron en hacer aparecer como profundísimo y definitivo estudio científico” (Rodríguez Estrada, 1999:213) —. La mayoría de los recuentos al respecto afirman que en los ojos de la imagen pueden verse, al menos, las figuras de Juan Diego y Zumárraga, implicando así que en la retina de los ojos de la imagen quedó grabado el momento de la apertura del ayate descrito en el *Nican Mopohua*. La obra de J.J. Benítez incluye una entrevista a Aste Tonsmann, y se basa en su estudio para describir pormenorizadamente las formas dentro de los ojos: “un indio en el acto de desplegar su 'tilma' o túnica ante un franciscano; al propio franciscano en cuyo rostro se ve deslizarse una lágrima; un paisano muy joven, la mano puesta sobre la barba con ademán de consternación; un indio con el torso desnudo en actitud casi orante; una mujer de pelo crespo, probablemente una negra de la servidumbre del obispo; un varón, una mujer y unos niños con la cabeza medio rapada y otros religiosos más en hábito franciscano” (Benítez, 1988:8). También el documental de Año Cero citado antes dedicaba a los ojos de la imagen una sección, titulada “Una mirada eterna” (Maussan, 1997:23' 40"-46' 40"). En ella se entrevista a Aste Tonsmann y al Dr. Jorge Antonio Escalante, quien afirma haber detectado vasos sanguíneos en los párpados de la imagen. De acuerdo a mi investigación etnográfica, este último elemento —la venosidad de los párpados de la imagen— es menos frecuente en las descripciones de los rasgos sobrenaturales del ayate, posiblemente por no haber sido

reconocido por el Centro de Estudios Guadalupanos. En todo caso, otros autores recogen la presunta detección por parte de Escalante de “la red venosa normal de todo ojo, que estaba en forma microscópica en los parpados y en la córnea de la imagen. Es como si esos ojos de María nos dijeran que están vivos para mirarnos a todos con amor y cuidarnos como una madre” (Peña, s.a.:28).

El texto anónimo “Descubrimientos en el manto de la Virgen de Guadalupe”, disponible en Internet en varios formatos —como presentación de Power Point adjunta a e-mails, como video en Youtube, y como artículo en varios websites de orientación piadosa—, contribuye a la difusión actual de información sobre esta característica considerada sobrenatural. El texto describe así la figura: “En los ojos de María (de tan sólo 7 y 8 mm) se descubrieron diminutas imágenes humanas, que ningún artista podría pintar. Son dos escenas y las dos se repiten en ambos ojos. La imagen del obispo Zumárraga en los ojos de María fue agrandada mediante tecnología digital, revelando que en sus ojos está retratada la imagen del indio Juan Diego, abriendo su tilma frente al obispo. ¿El tamaño de esta imagen? Una cuarta parte de un millonésimo de milímetro”.

Aste Tonsmann concluye habitualmente sus análisis escritos y orales sobre los ojos de la Guadalupana señalando la importancia fundamental de la familia. El artículo “El secreto de sus ojos”, disponible en el website de la Basílica, sostiene que, de las 13 figuras existentes en los ojos de la Virgen, la familia es el grupo principal, “pues están ubicadas en sus pupilas, lo que quiere decir que María de Guadalupe tiene a la familia en el centro de su mirada compasiva” (citado en INBG, s.a.). El largometraje *Guadalupe* también menciona este rasgo insólito, nutriéndose de la versión de Aste Tonsmann: “al final aparece una familia” (Parra, 2006:1 h 10' 20”).

Según los estudios oftalmológicos mencionados, la disposición de la imagen confirmaría además dos efectos oculares similares a los de un ojo humano: la curvatura de la córnea y el “efecto Samson-Purkinje”⁴⁶ o de triple refracción (Zubiría, 2001:24; también denominado Purkinje-Samson en algunas fuentes, como Benítez, 1988).

Los relatos informales no alcanzan este nivel de detalle, pero sí identifican la forma en los ojos de la Virgen como la escena de apertura de la tilma por Juan Diego, cuya figura, junto a la de Zumárraga, quedaron ahí grabadas. También predomina la opinión de que los ojos parecen vivos. Esta tesis se amplía en ocasiones para incluir otras reacciones típicas del ojo humano, como la dilatación de la pupila. Según el texto “Descubrimientos en el manto de la Virgen María” citado antes, “estudios oftalmológicos realizados a los ojos de María han detectado que al acercarlos luz, la retina se contrae y al retirar la luz, se vuelve a dilatar, exactamente como ocurre en un ojo vivo”.

Una informante de Ciudad de México de unos 25 años de edad, formación

⁴⁶ Este término parece ser patrimonio exclusivo del mito: los oftalmólogos a los que he preguntado desconocían el término, y las consultas en los principales motores de búsquedas de Internet —Google, Yahoo, Orkut...— arrojaron siempre resultados ligados a esta narrativa de los ojos de la Virgen de Guadalupe.

universitaria y clase media-alta me describió así el rasgo en 2009: “También sé de los ojos de la Virgen. Creo que tienen grabada la imagen de Juan Diego cuando se encontraron, digamos. Pero igual alguna vez escuché que la precisión y perfección con la que está pintada la escena es asombrosa y perfecta, si se tiene en cuenta la curvatura normal que tienen los ojos. A ver, intento explicarme de otra forma: la imagen es, por sí sola, perfecta... digamos que viéndola como pintura, ¿no? Está proporcionada y tiene unos detalles exquisitos. Y los ojos del cuerpo, en este caso de la Virgen, pues son esféricos, ¿no? Entonces la curvatura... Digamos que la escena coincide perfectamente con esa curvatura, o con la forma en que las imágenes se reflejan en los ojos. Es supuestamente tan perfecta y asombrosa esta coincidencia que se supone que ningún pintor en la historia podría ni ha podido hacerlo. Personalmente, tengo un tío que es pintor. De eso ha vivido toda su vida y es muy bueno [...] Y una vez hablando con él, sobre los ojos precisamente, me dijo que sí está cañon la precisión que tiene esa pinturita”.

2.7.2. *La pintura*

Otro elemento comúnmente atribuido a la imagen sagrada es la naturaleza inexplicable de su pintura. La afirmación más habitual involucra a su composición: “[s]e han hecho estudios sobre el ayate, sin encontrarle ningún colorante animal vegetal o mineral” (Zubiría, 2001:21), “se determinó que en la imagen de la Virgen no existen rastros de pigmentos animales, vegetales o minerales” (Jiménez, 2002)... Otra característica atribuida al pigmento y considerada milagrosa es su flotación sobre el lienzo: “la pintura original de la imagen no está pegada a la tela sino a unas tres décimas de milímetro sobre la tela, pudiendo pasar un rayo laser entre la tela y la pintura de la imagen original” (Peña, s.a.:29). Un rasgo mencionado alternativamente al anterior, probablemente por ser ambos contradictorios lógicamente, es que “imagen se encuentra impresa, o es parte de la misma tela, y no pintura sobrepuesta a ella” (Benítez, 1988:35). Menos habituales son las referencias al trazo —que no hay marcas de pincelada alguna—, a los colores de la pintura —que no pueden verse desde una distancia inferior a 10 cm—, o a la tela —que es inapropiada para servir de lienzo, y que no muestra marcas de aparejo— que suelen acompañar a alguna de las referencias anteriores.

Las distintas formulaciones de estas ideas conducen, en el discurso, a concluir la autoría divina de la imagen. Véanse algunos ejemplos: “No se ha descubierto ningún rastro de pintura en la tela. De hecho, a una distancia de 10 centímetros de la imagen, sólo se ve la tela de maguey en crudo: los colores desaparecen. Estudios científicos no logran descubrir el origen de la coloración que forma la imagen, ni la forma en que la misma fue pintada. No se detectan rastros de pinceladas ni de otra técnica de pintura conocida. Los científicos de la NASA afirmaron que el material que origina los colores no es ninguno de los elementos conocidos en la tierra” (texto “Descubrimientos en el Manto de la Virgen de Guadalupe”).

He aquí también otro fragmento de la última entrevista citada, que atribuye a los pigmentos una conservación extraordinaria, otro de los rasgos sobrenaturales reconocidos habitualmente en la imagen, y que describo en el siguiente apartado: “Juan Diego era indígena y vestía una tilma, que era la vestimenta tradicional de los mexicas, así que muy probablemente los procesos eran los mismos que se empleaban en el México Prehispánico. Se usaban tintes naturales: animales, vegetales y minerales, como la grana cochinilla o flores para extraer los tintes. Estos tintes obviamente no duraban tanto tiempo como los que empleamos actualmente, sino, exagerando, unos cuantos meses. Y las prendas requerían de ciertos cuidados, aparte de que no se lavaban a diario como acostumbramos ahora. Así que, personalmente, creo que la permanencia de la pintura sobre esta prenda es asombrosa, si tomamos en cuenta el tiempo, los materiales que se pudieron emplear, las condiciones de preservación. Obviamente hace... 100 años por lo menos no se sabía tanto sobre preservación como ahora, y pues obviamente no se tenían los cuidados que se tienen actualmente para preservar la prenda. Creo que la tienen con clima y humedad controlada. Y pues luz a la mejor, ¿no?, porque está como en una esquinita donde no le da la luz directa del sol, que tiende a decolorar”

En los relatos sobre los estudios de la pintura se aprecia a menudo el principio de autoridad, al explicitar la identidad de los investigadores prestigiosos. Principalmente, se cita al Premio Nobel de Química Richard Kuhn, quien en 1936 habría realizado un análisis de algunas fibras de la imagen original. Él habría sido el autor de la conclusión sobre el origen inaudito de los pigmentos: “El resultado fue que en ellas no existían colorantes vegetales ni animales ni minerales. Como si dijera, que esos colorantes de la parte original de la imagen eran de tipo sobrenatural” (Peña, s.a.:28). Esta historia está recogida en múltiples fuentes: literarias (p. ej., Benítez, 1988:8), periodísticas (p. ej., Jiménez, 2002), digitales (p. ej., las versiones inglesa, francesa e italiana de la página de la Virgen de Guadalupe en Wikipedia), audiovisuales (p. ej., Maussan, 1997:20' 16"; Parra, 2006:59' 15")...

Numerosas narrativas también sostienen que “la NASA” o “científicos de la NASA” llevaron a cabo una investigación, y las más detalladas hacen referencia específica al estudio del ayate por parte de dos técnicos de esta organización, Philip S. Callahan y Jody B. Smith, en 1979, cuyos resultados publicaron dos años más tarde (Callahan y Smith, 1981). De su trabajo proceden muchos de los elementos atribuidos a la imagen, específicamente a la pigmentación, considerados sobrenaturales. Sintéticamente, su conclusión sobre la pintura, de la que se ha hecho eco el discurso devocional, es: “inexplicable” (Smith, 1994:65-73).

Los hallazgos de estas investigaciones a veces son mutuamente excluyentes: unas afirman que la tilma tiene pigmentos, otras que no tiene, unas afirman que el tinte está perfectamente conservado, otras que está algo deteriorado... Se ha popularizado, aparentemente desde hace 3 ó 4 décadas, una narrativa que subsana estas contradicciones y mantiene la tesis del origen milagroso de la imagen. De acuerdo a esta narrativa, la tilma

habría sido repintada posteriormente a las apariciones, y solo la parte original presentaría las características sobrenaturales: “gracias a los desvelos de estos hombres [los investigadores] y al formidable apoyo de la más sofisticada tecnología, hoy sabemos que la figura que aparece en el ayate 'no fue pintada por mano humana alguna' y que, asimismo, algunas partes de esa imagen no son otra cosa que 'añadidos' o 'parches', fruto —sin duda— de la ignorancia y de la buena voluntad (quizá a partes iguales) del ser humano” (Benítez, 1988:46).

2.7.3. *Conservación*

Este tercer elemento versa sobre la resistencia de la imagen frente a la degradación natural y otro tipo de agresiones. En los relatos pueden diferenciarse tres agentes que deberían haber comprometido la integridad física del ayate guadalupano: el tiempo, el ácido derramado en el siglo XVIII y el atentado con explosivo de 1921.

En cuanto al primero, el mito pone de relieve la extraordinaria durabilidad de la tilma a pesar de los siglos transcurridos desde 1531, momento en el que la leyenda aparicionista sitúa su creación. “Pese a los muchos años que estuvo expuesta a la veneración de los fieles, a los embates del tiempo y al humo de las velas, la imagen se ha conservado de manera extraordinaria” (Zubiría, 2001:21).

De acuerdo a estas narrativas, la imagen —que actualmente está protegida por un cristal— habría estado expuesta durante una primera etapa: “llama la atención de los expertos textiles la singular conservación del basto tejido. Hoy día está protegido por cristales. Pero durante algo más de un siglo estuvo expuesta a la buena de Dios, a la topa tolondra, a los rigores del calor, el polvo y la humedad sin que se deshilachase ni se enturbiase su rara policromía...” (Benítez, 1988:8); “No hay una explicación científica para la conservación de la imagen de la Virgen en la tilma durante casi cinco siglos”. sin cristal por medio, pasaron por encima del ayate imágenes, escapularios y medallas (Almagro, 1999:38). También el largometraje *Guadalupe* trata la cuestión:

1. “¿Sabe usted algo sobre los estudios que se le han hecho a la tilma?
1. Sí, sí. Está hecho de una fibra vegetal. Duraría veinte, veinticinco años. Y sin embargo, ahí está.
2. Ya. ¿Pero eso está confirmado?
3. ¡Claro! Estuvo durante más de un siglo en una capilla abierta, en un ambiente húmedo y salitroso. Llegaban, le prendían velas, la tocaban, pidiéndole favores.
4. ¿Sin protección?
5. Sin protección.
6. Verdaderamente sorprendente” (Parra, 2006:30' 55").

La “confirmación” hace referencia implícita a los estudios científicos realizados a la imagen, que también forman parte del relato sobre su durabilidad. La informante cuya entrevista he citado en los últimos apartados los describía así: “Le han hecho pruebas científicas, y creo que con el carbono-14 la fecha de la tilma coincide con la fecha en que, según, pasó lo que pasó, ¿no? O sea, que sí coinciden las fechas históricas”.

Una de las fuentes empleadas para defender esta creencia es la investigación ya mencionada de Callahan y Smith. En ella enfatizan la extraordinaria conservación del ayate: “Our close examination with the naked eye confirmed the remarkable state of preservation of the original. There is no evidence whatsoever of cracking. Yet painting less than half the age of the Guadalupe Image commonly show a web of hairline cracks across their entire surface, caused by drying of the paint” [Nuestro examen visual minucioso confirmó el notable estado de preservación del original. No había ninguna evidencia de agrietamiento. Y sin embargo las pinturas con la mitad de la edad de la Imagen de Guadalupe suelen mostrar una red de finas grietas por toda la superficie, causada por el secado de la pintura] (Smith, 1994:63).

Un versión específica de esta narrativa, no siempre mencionada aunque respaldada oficialmente por el santuario, relata la creación de unas copias idénticas que habrían servido de grupo de control para constatar la especial preservación del ayate: “Hace varios siglos se pintó una réplica de la imagen en una tela de fibra de maguey similar, y la misma se desintegró después de varias décadas. Mientras tanto, a casi 500 años del milagro, la imagen de María sigue tan firme como el primer día. La ciencia no se explica el origen de la incorruptibilidad de la tela” (texto “Descubrimientos en el manto de la Virgen de Guadalupe”). La Iglesia Católica niega que la fibra sea de maguey, pero básicamente reconoce el hecho. El origen de esta narrativa probablemente sea el texto “Manifiesto satisfactorio u Opúsculo Guadalupano”, que relata cómo en 1787 J. I. Bartolache pintó dos copias de la imagen lo más exactas posibles, las cuales no duraron ni una década antes de descomponerse (Bartolache, 1982). Se trata, por tanto, de una creencia más antigua que las descritas en los anteriores epígrafes. Aparentemente, Pío XII ya había proclamado en 1945, a través de la radio, el milagro de la conservación de la tilma junto con su autoría divina (ver apartado 2.5.2): “brushes which were not from this earth painted an Image most tender, which the corrosive work of the centuries has marvelously respected” [pinceles que no eran de este mundo pintaron una Imagen sumamente tierna, que el corrosivo trabajo de los siglos ha respetado maravillosamente] (Garfinkel y Scott, s. a.:28).

Según los discursos apologéticos, el ayate guadalupano no sólo habría resistido a las inclemencias del tiempo, sino también a otras dos lesiones más directas. El 14 de noviembre de 1921, una bomba camuflada explotó cerca de la imagen, causando importantes daños materiales. Las narrativas suelen señalar a un anarquista como autor del atentado fallido, y en unos pocos casos especifican que se trataba de un pedrero español⁴⁷. La imagen y el cristal

⁴⁷ Por ejemplo, en la presentación “Los milagros de la imagen de la Virgen de Guadalupe”, de carácter nacionalista: la penúltima diapositiva de la presentación (nº 30) muestra una fotografía de la imagen en la

que la cubría permanecieron ilesos, lo que fue atribuido por los creyentes a una intervención divina (Poole, 2006:110). Un crucifijo de bronce cercano se combó con motivo de la explosión, lo que fue interpretado por los creyentes como un nuevo sacrificio del Hijo por la madre. Este crucifijo se expone actualmente en un espacio privilegiado de la nueva Basílica, incorporado al culto guadalupano.

No hay disputa sobre la veracidad de este suceso, que es reconocido universalmente como hecho histórico. El objeto de debate aquí es la atribución causal de la supervivencia de la imagen, azar para unos y milagro para otros: “la obra sí puede tener un origen sobrenatural porque de otra manera no se explicaría la conservación del cuadro, que también sufrió un atentado a mediados del siglo pasado, en 1921” (Jiménez, 2002).

Un hecho prácticamente desconocido en México es que la imagen había objeto de otro atentado fallido ese mismo año, según informaron algunos periódicos, como el estadounidense *Miami Daily Metropolis* en su artículo “Alleged Bolsheviki stoned by Mexicans” [Presuntos bolcheviques apedreados en México]: “Three persons disguised as beggars, one of them said to be carrying a dynamite bomb, were arrested last night at the village of Guadalupe, near here [Mexico City], charged with attempting to break up religious services being held in the cathedral there under the auspices of the Knights of Columbus. They were later released upon orders from Celestino Gasca, governor of the federal distric, who declared there was no evidence against them. As they left the prison, however, they were stoned by crowds of people gathered around the building. The men are alleged to be bolshevik leaders” [Tres personas disfrazadas de mendigos, una de los cuales aparentemente llevaba una bomba de dinamita, fueron arrestadas anoche en la Villa de Guadalupe, cerca de aquí, acusados de intento de perturbación de los servicios religiosos celebrados en la catedral, bajo los auspicios de los Caballeros de Colón. Más tarde fueron puestos en libertad por orden de Celestino Gasca, gobernador del Distrito Federal, quien declaró que no había evidencia contra ellos. Sin embargo, cuando abandonaron la prisión fueron apedreados por una multitud de personas reunidas fuera del edificio. Se afirma que los hombres son líderes bolcheviques] (*Miami Daily Metropolis*, 1921:2)⁴⁸.

Según los relatos sobre la conservación milagrosa de la tilma, el tercer agente que amenazó con destruirla fue el ácido —nitríco, clorhídrico y/o muriático, según la versión— derramado sobre ella. Este episodio aparenta ser menos popular que los anteriores sobre la conservación, desconocido por la mayoría de las personas a las que entrevisté. Las versiones del relato también difieren bastante entre sí, en cuanto a la fecha del hecho y el alcance de la resistencia mostrada por la tilma: “En el siglo XIX, al limpiar el marco de la imagen con ácido, éste se

Basílica, sobre la gran bandera mexicana que suele desplegarse ocasionalmente, y con el texto: “Somos Mexicanos / Somos Guadalupanos / ¡Viva Cristo Rey!”.

⁴⁸ Solo he visto mencionado este atentado en Anderson y Chávez (2010:217), aunque sospecho que yerran al citar al periódico *New York Times* como fuente. Creo que quieren referirse al *New York Tribune*, que el 2 de junio publicó el artículo “Obregon orders drastic action to curb reds” [Obregón ordena acciones drásticas para contener a los rojos].

derramó sobre una esquina del ayate, pero sólo lo decoró ligeramente” (Zubiría, 2001:21); “En el año 1791 se vuelca accidentalmente ácido muriático en el lado superior derecho de la tela. En un lapso de 30 días, sin tratamiento alguno, se reconstituye milagrosamente el tejido dañado” (texto “Descubrimientos en el manto de la Virgen de Guadalupe”).

La versión oficial, sancionada por el Instituto Superior de Estudios Guadalupanos, afirma que la historia popular es imprecisa: el derrame se produjo en 1785, dejó una marca en la tilma aún visible, esta no resultó muy dañada ni se regeneró. Con todo, sostiene que el ácido no dañó la imagen y apenas la tela, lo que es sorprendente.

Como ocurre con otras características sobrenaturales, los autores anti-aparicionistas niegan también la extraordinaria capacidad de conservación de la tilma, y aportan datos sobre el caso opuesto: “We were also able to confirm by a minute examination the state of deterioration found on the pictorial surface of the Tilma” [Fuimos capaces de confirmar mediante un examen minucioso el estado de deterioro de la superficie pictórica de la Tilma] (Poole, 2006:130). Otros detractores aceptan el buen estado de conservación del ayate, pero infieren de él que no se trata de la imagen original. Esta habría incluido una corona —razón por la cual las réplicas más antiguas de la imagen incluirían este elemento—, y se habría perdido.

2.7.4. *Estrellas en el manto*

La disposición de las estrellas en el manto de la imagen de la Virgen de Guadalupe también ha sido considerada significativa para los creyentes, desde las últimas décadas. Según la narrativa más conocida, las estrellas pintadas en el manto reflejarían la configuración de la esfera celeste en el momento de la última aparición. De acuerdo a ella, las estrellas del manto representan las 46 estrellas más brillantes del Valle de México, tal y como debían haber aparecido en la mañana del solsticio de invierno de 1531. Esta característica peculiar, además, no se repetiría en ninguna de las copias de la imagen que se habían hecho.

El agente de difusión más importante de este componente del mito parece haber sido una obra auspiciada por la Basílica, *La Virgen de Guadalupe y las estrellas* (Hernández, Rojas y Salazar, 1995). No he hallado referencias a este rasgo anteriores a su publicación, antes al contrario: algunas de las narrativas previas consideran a las estrellas adiciones humanas a una obra divina (p. ej., Benítez, 1988:58). El número de fuentes escritas y orales que recogen este elemento parece inferior al de los rasgos descritos antes, quizás por la juventud de la narrativa. Ninguno de mis informantes ha dado cuenta de la especial configuración de las estrellas del manto, aunque existen múltiples referencias en otros medios: producciones audiovisuales (Takano, 2006:32' 40"; Maussan, 1997:7'-9' 16"; Savino, 2004; Parra, 2006:41'), noticias de prensa, literatura y, de nuevo, especialmente Internet. Este último medio, aparte de hacerse eco de muchos de los mensajes emitidos en otros canales, es el origen de la mayor

parte de los textos que ahondan en la cuestión, como los artículos “El tiempo de la aparición en México” y “El lenguaje de las estrellas y el manto de la Virgen de Guadalupe” disponibles en el sitio Guadalupe For You (www.guadalupe4u.org). Véanse un par de ejemplos de las numerosas referencias presentes en Internet: “Las estrellas visibles en el Manto de María reflejan la exacta configuración y posición que el cielo de México presentaba en el día en que se produjo el milagro” (texto “Descubrimientos en el manto de la Virgen de Guadalupe”); “la distribución de las estrellas en el manto de la Virgen es tan exacta que no puede ser producto del azar. Pues ninguna distribución al azar puede representar con exactitud y en su totalidad las constelaciones de estrellas de un momento determinado” (Bermúdez, 2006).

Aunque menos conocidas, también hay explicaciones no apoloéticas sobre este tema, que niegan el origen sobrenatural de la configuración de las estrellas del manto de la Guadalupana, así como la autoría divina de la imagen: Por ejemplo: “No sería raro entonces que la actividad de las Gemínidas, muy cerca de la fecha del día de culto a Tonantzin hubiera inspirado al artista anónimo novohispano que pintó los motivos astronómicos que adornan el manto de la Virgen de Guadalupe” (Martínez Rojas, 2006). El argumento escéptico más habitual sostenido en contra de este rasgo extraordinario es la posibilidad de ajustar virtualmente cualquier grupo de estrellas al patrón aleatorio que presenta el manto de la Guadalupana. Véase el siguiente fragmento de una entrada de un blog personal, titulada “Virgen de Guadalupe: hechos pseudocientíficos”, que ilustra los relatos detractores: “creo sinceramente que es descabellado. Lo que hace una persona con mucho tiempo, imaginación y un marcador para unir los puntos de un cuadro donde si se dan cuenta se inventa muchas de las estrellas que en realidad no está presentes” (Matius, 2008).

2.7.5. *La proporción áurea*

Según otros relatos, las dimensiones de diversos elementos de la imagen —la figura de la Virgen, la luna a sus pies, los motivos de la túnica, etc.— estarían representados de acuerdo a la proporción áurea. Esta medida, conocida desde la antigua Grecia como especialmente bella, ha sido empleada en numerosas obras de arte a lo largo de la historia.

Sin ser considerada sobrenatural en sí misma, esta característica acompaña no obstante a los discursos sobre la autoría divina de la tilma, a los que sirve implícitamente como indicio: “[l]a presencia de la Proporción Áurea en la Imagen Guadalupana no es prueba para considerarla *imagen milagrosamente estampada*, para esto nos remitiremos a otro tipo de estudios” (*Lux Domini*, itálicas en el original). En los relatos sobre el origen sobrenatural del ayate en los que se menciona a la proporción áurea, ésta es presentada como un aspecto coherente más: “desde luego, lo que se esperaría de una imagen divinamente impresa es que sea hermosa, bien diseñada y proporcionada: así es nuestra Imagen de Guadalupe” (ibid.).

El principal medio de difusión de este relato parece ser el libro, citado arriba, *La*

Virgen de Guadalupe y la proporción dorada (Hernández, 1999), fuente que es mencionada habitualmente en los relatos sobre el tema. Estos abundan en Internet, y quizá no tanto en la literatura o los medios audiovisuales, aunque existen: “Tiene la proporción áurea de los nacimientos, tal vez la pintaron en España”, dice uno de los personajes del largometraje *Guadalupe* (Parra, 2006:50' 06") al hablar de la imagen (cf. también Maussan, 1997:21' 20"-21' 45").

En todo caso, esta característica parece menos popular que las tres anteriores en los relatos sobre la naturaleza extraordinaria del ayate. No sólo no aparece en los relatos coloquiales, sino que también lo hace con menor frecuencia en el resto de canales. Incluso en Internet su presencia es irregular: mientras que permanece ausente en algunos recuentos de las características sobrenaturales de la tilma —como el exhaustivo texto “Descubrimientos en el manto de la Virgen de Guadalupe”—, ocupa un lugar privilegiado en algunas páginas web, junto al resto de rasgos extraordinarios de la imagen. Un ejemplo de este último caso es el sitio web del movimiento apostólico Virgen Peregrina de la Familia (www.virgenperegrina.org), que ofrece una descripción del “segmento áureo” —la “proportion divine” [proporción divina] en la versión francesa—, como perfección extraordinaria que cumple la imagen de la Basílica (Virgen Peregrina, 2004). Esta descripción acompaña a otras “Investigaciones de la Imagen”, como las realizadas en los ojos y en las estrellas del manto, dirigidas a demostrar el origen divino de la pieza.

También la réplica a este relato sobre la proporción áurea está incorporado en el discurso anti-aparicionista, aunque en menor medida que las correspondientes a otros rasgos sobrenaturales: “También se dice que la virgen de Guadalupe, está en proporción Áurea, que conocen como proporción divina, habría que saber que se usa esta proporción incluso antes que los griegos la descubrieran. Y por supuesto un tema clave en todo pintor del siglo XIII al XVII” (Matius, 2008)

2.7.6. *Otros rasgos menos habituales*

Al ayate guadalupano se le atribuyen otras características sobrenaturales aparte de las descritas, aunque mucho menos frecuentemente. A menudo aquellas vienen a sumarse a estas para componer una serie abierta de rasgos extraordinarios. En otras ocasiones, las atribuciones forman parte de una cultura familiar o local, pero no del imaginario social mexicano. En ambos casos, los relatos no suelen mencionar fuentes, y los rasgos que exponen no constan de un referente bibliográfico claro, a diferencia de lo que ocurrían en los casos ya tratados. De acuerdo a mis observaciones, las narrativas sobre estos rasgos minoritarios circulan en discursos informales, mayoritariamente en Internet. Están ausentes de algunas de las recapitulaciones exhaustivas de “enigmas” de la Virgen de Guadalupe, como el libro de J. J. Benítez (1988) o la película *Guadalupe* (Parra, 2006), mientras que —algunos— sí son

recogidos en textos disponibles en la Red, como “Descubrimientos en el manto de la Virgen de Guadalupe”. He encontrado otros exclusivamente a través de conversaciones.

Como ejemplo de estas narrativas, puede citarse la que afirma que la temperatura de la imagen guadalupana coincide con la del cuerpo humano: “Al tomarse la temperatura de la fibra de maguey con que está construida la tilma, se descubre que milagrosamente la misma mantiene una temperatura constante de 36.6 grados, la misma que el cuerpo de una persona viva” (López, s.a.). También el discurso detractor se hace eco de este rasgo, calificándolo como “otro de esos chismes que se afirma fue comprobado por la NASA” (Mesa, 2008). La versión oficial, propugnada por la Iglesia tanto en México como en los Estados Unidos, reconoce la existencia de esta afirmación, pero niega que se hayan llevado a cabo las pruebas mencionadas: “Claim: The tilma maintains a constant temperature of 98.6 degrees Fahrenheit. Truth: This claim has never been proven” [Afirmación: La tilma mantiene una temperatura constante de 98.6 grados Fahrenheit (37 °Celsius). Verdad: Esta afirmación nunca ha sido probada] (KOFC, s. a.); “no existe ninguna prueba de que la tilma tenga una temperatura de 36.6 grados” (ISEG, s. a.). Como puede verse, las puntualizaciones oficiales no niegan la veracidad del rasgo extraordinario.

Algunos relatos atribuyen a la imagen otro rasgo antropomórfico: la capacidad para emitir el sonido del ritmo cardíaco. Por ejemplo: “un ginecólogo, al colocar el estetoscopio debajo de la cinta de armiño [...] se da cuenta de que siente ruidos de latidos rítmicos. Los cuenta y se lleva la sorpresa de que son de 115 a 120 pulsos en un minuto, que vienen a ser los latidos del corazón del niño Jesús y corresponden dicha cantidad a los de un feto real” (Apologética.org, s.a.). El tratamiento oficial es similar: la Iglesia —mediante el Instituto Superior de Estudios Guadalupanos y los Knights of Columbus— niega que se hayan llevado a cabo las pruebas mencionadas en los relatos, pero no se pronuncia respecto a la veracidad del rasgo. Esta línea oficial es mantenida por otros actores afines a la Iglesia, incluso en contextos que invitan al exceso, como el programa sensacionalista *Extranormal*, en el que

Dada la extensión del culto guadalupano, posiblemente existan narrativas que confieran a la imagen otros rasgos sobrenaturales además de los aquí descritos. Sin embargo, solo las 4 características principales tratadas en los últimos apartados son canónicas del mito, en el sentido de que son aceptadas oficialmente por la Basílica. La Iglesia Católica tiene una capacidad notable para difundir y controlar los mensajes guadalupanos y, aunque no puede censurar los que no se adapten a la doctrina, sí pueden desautorizarlos con efectividad relativa. Véase el caso siguiente: en 2008, el investigador guadalupano Juan Tadeo Pun⁴⁹, pese a hallarse en un contexto que probablemente invitaba al exceso interpretativo, el programa de misterio *Extranormal*, negó la existencia de la narrativa sobre rasgos sobrenaturales heterodoxos —los latidos, la temperatura humana, la flotación de la pintura...— que “está corriendo actualmente en Internet” (Sánchez, 2008:2' 50"). Sin embargo, estas declaraciones no han sido óbice para que dichos relatos sigan circulando y sean creídos.

⁴⁹ Actualmente presidente de la organización hongkonesa Misión Guadalupana para el Mundo.

Hay relatos informales, de ámbito muy reducido, sobre rasgos sobrenaturales adjudicados a las copias de la imagen. Durante mi trabajo de campo, solo me encontré con dos. Por una parte, una mujer de unos 70 años con la que hablé, jubilada de clase media-alta, ofreció mostrarme una vieja imagen de la Virgen de Guadalupe que había heredado de su abuela. Según me contó, uno podía encontrar el número 8 pintado sobre el manto de la figura, una característica que identificaba a las réplicas milagrosas. Su familia había pasado una temporada durante la Revolución Mexicana, etapa en la que la imagen había permanecido oculta, “archivada”. En cierto momento, un miembro de la familia la ubicó en un lugar más visible de la casa —quizá tácitamente mostrando devoción—, y entonces la situación general de la familia empezó a mejorar. Por otra parte, los miembros de una familia residente en la colonia Chimalistac, poseedores de varias pinturas de la Virgen de Guadalupe y creyentes en esta figura, me contaron que ellos nunca habían ido en busca en busca de las imágenes, pero que estas parecían “cruzarse en el camino de la familia”. Ambas historias son coherentes con la capacidad de agencia atribuida a la Virgen de Guadalupe y, por extensión, a su icono original y a las copias de este.

Capítulo 3

El santuario

“Cuán profundo es mi gozo, queridos hermanos en el Episcopado y amadísimos hijos, porque los primeros pasos de mi peregrinaje, como Sucesor de Pablo VI y de Juan Pablo I, me traen precisamente aquí. Me traen a Ti, María, en este Santuario del pueblo de México y de toda América Latina” (Juan Pablo II:1979). Estas fueron las primeras palabras del discurso del pontífice en su primera visita a la Basílica de Guadalupe. Allí expuso la idea del santuario nacional —y, en el caso guadalupano— continental, que más tarde ese mismo año repitió en otros templos marianos, como el de Czestochowa (Polonia) y el de Knock (Irlanda)¹. Y esta idea de la proyección nacional mexicana de la Basílica siguió formando parte del discurso papal en las siguientes visitas del pontífice al lugar, como en la de 1990, cuando afirmó: “desde este santuario, donde late el corazón materno que da vida y esperanza a todo México, quiero dirigir mi más afectuoso saludo a todos los habitantes de esta gran nación, desde Tijuana y Río Bravo, hasta la península de Yucatán” (ibid., 1990).

La oficialmente llamada Insigne y Nacional Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe (INBG) del Distrito Federal, y conocida coloquialmente como la Basílica de Guadalupe, o simplemente “la Basílica”, es el principal santuario guadalupano². Pero no es el único: todas las catedrales de las diócesis dirigidas por la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) — el órgano que rige la Iglesia Católica mexicana— tienen un altar dedicado a la imagen, con una copia bendecida de la que se conserva en la basílica defeña. Así mismo, al menos una iglesia de cada diócesis tiene advocación guadalupana, algunas de ellas la de más alto rango de la diócesis³. De manera que se cumplen las siguientes palabras de un empleado de la

¹ Donde dijo, respectivamente: “One must listen in this holy place in order to hear the beating of the heart of the nation” [Uno debe escuchar en este lugar sagrado a fin de oír el latido del corazón de la nación] (Juan Pablo II, 1979b); y “I know very well that every people, every country, indeed every diocese, has its holy places in which the heart of the whole people of God beats, one could say, in more lively fashion” [Sé muy bien que todos los pueblos, todos los países, de hecho todas las diócesis, tienen sus lugares sagrados, en los cuales el corazón del pueblo entero de Dios late, podría decirse, de forma más vívida] (ibid., 1979b).

² De la advocación guadalupana mexicana, no de la española. De esta última es el Monasterio de Santa María de Guadalupe en la comarca de Villuercas, Cáceres. Con todo, el culto a la primera advocación es más popular y está mucho más extendido internacionalmente. En México es prácticamente desconocida la advocación extremeña.

³ Catedrales, como las de Tijuana (Baja California), Ciudad Juárez (Chihuahua), Gómez Palacio (Durango), Huajuapán de León (Oaxaca), y Zamora de Hidalgo (Michoacán); y/o basílicas, como las de Monterrey (Nuevo León), San Luis Potosí, Pachuca (Hidalgo), y Colima.

Basílica: “Todo lugar al que llegues en México, tú pregunta dónde está la capilla de Guadalupe... y va a haber”. Aunque con menor profusión, también fuera de este país se hallan cuantiosos templos con esta advocación (ver 2.5.3.2), algunos de ellos las catedrales de sus diócesis, como la de Dodge City (Kansas, EE. UU.) y Ponce (Puerto Rico).

Todos estos espacios religiosos incluyen una réplica de la imagen sagrada, pero algunos de ellos —así como otros con distinta advocación— también se inspiran en la arquitectura del santuario defeño. Este es el caso, por ejemplo, de la Iglesia del Dique (Xalapa, Estado de Veracruz), con vocación guadalupana, que fue construida buscando cierta semejanza con la Basílica, tanto en el aspecto externo —con planta redonda y un gran crucifijo en la cúspide— como en el interior —con un altar mayor inspirado en el del santuario principal—. También la Basílica de Guadalupe de Monterrey presenta reminiscencias de su equivalente capitalina: se ubica al final de la Calle Tepeyac, y en la entrada presenta una inscripción similar: “¿No estoy yo aquí que soy tu madre?”. Fuera de México hay asimismo otros templos edificados a semejanza del santuario guadalupano, como la basílica de Our Lady of San Juan del Valle (Texas, EE. UU.) (Vásquez y Marquardt, 2003:79). Es decir, los lugares y construcciones asociados a la figura guadalupana —el Tepeyac, la Villa, la Basílica— tienen suficiente prestigio dentro de su culto, e incluso del catolicismo en general, como para servir de modelos a representar.

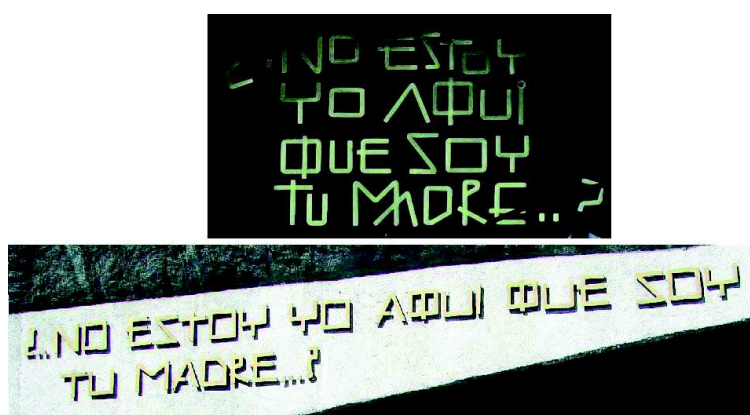


Ilustración 15: Inscripciones en las entradas de las basílicas de Guadalupe de Ciudad de México (arriba) y Monterrey (abajo)

Vinculada a la tilma sagrada a través de la leyenda aparicionista, la Basílica ocupa un lugar central en la devoción guadalupano. Según el discurso devoto, el santuario “nace para custodiar y servir de marco a la imagen de la Virgen de Guadalupe”, “se trata de un lugar que el peregrino mexicano percibe y ha percibido siempre como la casa de la Virgen”, y “es el símbolo de la presencia de Dios y la meta final del peregrino, por eso de alguna manera lo considera también como su propia casa” (Valero, 1998:69). Para los detractores del culto, en palabras de un informante, “es el mayor recinto recolector de dinero de México”, debido al

régimen tributario considerado laxo.

Pese a las críticas, la Basílica sigue siendo el destino de miles de visitas y peregrinaciones, centenares de ellas de grandes grupos. Hace más de cuatro décadas, Turner afirmaba que aquí “came pilgrims not only from Mexico and all the Latin-American countries, but also from the U.S. and Canada, and even from Europe, India, the Philippines, and other parts of Christian Asia” [no solo venían peregrinos de México y de toda Latinoamérica, sino también de los EE. UU. y Canadá, e incluso de Europa, India, Filipinas, y otras áreas cristianas asiáticas” (Turner, 1973:208). Y esta procedencia diversa también se cumple en el interior del país mexicano: “La heterogeneidad étnica y social, así como la variedad de lugares de origen de los grupos de peregrinos que arribaban a la Basílica de Guadalupe, le daban a este santuario su carácter nacional” (García Mora, 2001:359). Esta descripción seguía vigente durante mi trabajo de campo entre 2008 y 2013, de acuerdo a mi impresión. No existen estadísticas oficiales, pero en México se la considera el templo mariano más visitado del mundo, y el segundo de los santuarios católicos en general, tras la Basílica de San Pedro en Roma. En una entrevista concedida en 2005, el Rector del santuario afirmó que recibían alrededor de 18 o 20 millones de peregrinos al año y que, “después del Vaticano, éste es el lugar más importante de la cristiandad”. Continuó diciendo: “Un sacerdote que trabaja en el Vaticano me dice: 'Te corrijo, el lugar más importante de la cristiandad, de la catolicidad, si hablamos de peregrinos, es Guadalupe'. Siempre decimos 'después del Vaticano' porque, bueno, ahí está Su Santidad, ahí está el Vicario de Cristo, ¿verdad? Pero este lugar de verdad que es único” (Takano, 2006:50' 31" y 50' 56").



Ilustración 16: Dibujo anónimo. Fuente: "La Villa y la gran morralla", de L. R. Flores (2011)

El santuario está ubicado en la Colonia Gustavo A. Madero, en la parte norte de la ciudad, y no se limita al edificio que alberga la imagen milagrosa —la Basílica—, sino que se extiende por un complejo de estructuras y espacios conocido como la Villa de Guadalupe. Además, algunas otras dependencias se encuentran en los alrededores de este recinto, fuera de éste pero ligadas a él administrativamente. En conjunto, el santuario de la Virgen de Guadalupe es sofisticado e imponente y, en palabras de Gálvez (2010:147): “Between the dozens of small shrines, the hill, the atrio, the basilica, and, of course, the image itself, the Basilica is practically a devotional theme park” [Entre las docenas de pequeñas capillas, el cerro, el atrio, la basílica y, por supuesto, la propia imagen, la Basílica es prácticamente un parque temático devocional]. O, como dijo un informante canadiense, una “Disneylandia para católicos”.

El hito geográfico más señero del conjunto es el cerro del Tepeyac donde, como se vió antes (apartado 2.3), Bernardino de Sahagún y otros cronistas del siglo XVI situaban el santuario de la diosa mexica Tonantzin (Lafaye, 1977:296). En la actualidad, el lugar ha sido incluido, de la mano de la Virgen de Guadalupe, en el núcleo de las narrativas nacionales: “Mexico was born at Tepeyac,' say many books on Mexican history” [“México nació en el Tepeyac”, dicen muchos libros de Historia mexicana] (Taylor, 1987:9). Este carácter nacional del santuario no sólo permea el imaginario social, sino que también es reconocido jurídicamente: de acuerdo a la normativa estatal, los inmuebles que conforman el conjunto arquitectónico del santuario son “patrimonio de la Nación” (Jiménez Hernández, 2005:20). Asimismo, la Iglesia Católica mexicana reconoció a la Basílica de Guadalupe como “Santuario Nacional” en 1983, “debido a la afluencia de peregrinos de todo el país y a la importancia histórica que tiene” (Roa, 2005:26). Como el resto de Santuarios Nacionales —entre los que se encuentra también el templo dedicado a San Juan Diego Cuauhtlatoatzin, cercano a la Villa y dependiente de la INBG—, la Basílica de Guadalupe debe entregar una aportación mensual a la Conferencia del Episcopado Mexicano (INBG, 2005:164).

3.1. La organización interna

Como se ha visto en el apartado anterior, las denominaciones oficial y coloquial del santuario hacen referencia únicamente al edificio que alberga la imagen de la Virgen: la “Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe”, pese a que el santuario se extiende físicamente sobre y en torno al cerro del Tepeyac. Este título hace referencia también a la entidad jurídica que, de acuerdo al Derecho canónico, es responsable de la administración del santuario.

Desglosar dicha denominación oficial, contribuye a aclarar la historia y el estatus jurídico del santuario. El término 'basílica' hace referencia a un templo notable que disfruta de privilegios honoríficos y de preeminencia sobre el resto de las iglesias diocesanas, excepto la catedral (Gietmann y Thurston, 1907). Esta dignidad le fue concedida a la Basílica antigua

por el Papa Pío X en 1904, “en reconocimiento a la devoción de los fieles” (INBG, 2009b:3). Los adjetivos 'Insigne' y 'Nacional' tienen distinto origen. El primero acompaña al templo desde mediados del siglo XVIII, cuando se llamaba Real e Insigne Colegiata de Guadalupe⁴. 'Insignes' eran las colegiatas “de gran antigüedad, por ejemplo la iglesia madre de la localidad, las que atesoraban reliquias de mártires, las que tenían un cabildo numeroso, las situadas en una famosa y poblada ciudad, o las que tuvieran un templo amplio y de gran belleza arquitectónica” (Sigaut, 2006:43). El calificativo 'Nacional' es más reciente: fue investido por la CEM durante su XXXI Asamblea Plenaria (1983). Una designación adicional, concedida por el Cardenal de la Arquidiócesis de México en 1987, es la que reconoce a la Basílica como Vicaría Episcopal, es decir como una demarcación pastoral concreta (INBG, 2009b:3).

El santuario es administrado por “Basílica de Guadalupe, Asociación Religiosa”, una sección de la Iglesia Católica Apostólica Romana, a través de la CEM. Hasta 1998, el Papa nombraba personalmente a un Abad que, con cargo vitalicio, era el máximo responsable de la tilma y su Basílica. No obstante, el 12 de diciembre de dicho año, día de la festividad de la Virgen de Guadalupe, Juan Pablo II emitió el Breve Apostólico *Praestantem Pietatem*⁵, con el que confería una nueva normativa orgánica y de funcionamiento al santuario. En consecuencia, la CEM instituyó un “Consejo Nacional para la Basílica de Guadalupe”, compuesto por un presidente —el Arzobispo de México— y 3 obispos elegidos por la Conferencia. Este Consejo designa y controla a su vez al Cabildo de la INBG, que es el organismo encargado de gestionar la Villa de Guadalupe. La anterior figura de Abad, que gozaba de cierta autonomía con respecto a la Arquidiócesis de México, fue sustituida por la de Rector a la cabeza del Cabildo. El último Abad de la Basílica, Guillermo Schulenburg, afirmaba haber proyectado una modificación de los Estatutos originales que condujeran más bien en la dirección opuesta: “convertir a la Basílica en Prelatura Territorial e incluso en una diócesis independiente, para poder conservarla bajo su égida y controlar las aportaciones de millones de peregrinos que la visitan año con año” (Carbot y Romero, 2009). Sin embargo, el mencionado breve pontificio reformó el estatus jurídico del santuario, poniéndolo de hecho bajo la tutela de la CEM y, más específicamente, de la Arquidiócesis de México. Mediante un decreto publicado el 15 de agosto de 1999 en el Boletín Semanal Informativo de la CEM, esta entidad promulgó los nuevos “Estatutos del Santuario Nacional de Santa María de Guadalupe” (abreviados como ESNG en la terminología burocrática interna).

A partir del 9 de enero de 2002, la INBG quedó inscrita como “Basílica de Guadalupe” en el Directorio de Asociaciones Religiosas —la personalidad jurídica que la legislación mexicana prevé para las secciones de la Iglesia Católica, entre otras— de la Secretaría del Gobierno Federal (INBG, 2005:92).

Frente a las disposiciones del Derecho Canónico, la legislación mexicana parece reconocer a la Arquidiócesis Primada de México —también con carácter de Asociación

⁴ Una colegiata es una iglesia que cuenta con un cabildo creado por el papa, pese a no ser catedral.

⁵ Un breve apostólico, o pontificio, es un documento refrendado por el papa, más simple que la bula o la encíclica.

Religiosa— como usuaria exclusiva para fines religiosos “del inmueble de propiedad federal denominado Basílica de Guadalupe y de sus anexos” (Jiménez Hernández, 2005:20). Este carácter ambiguo del santuario, propiedad pública gestionada eclesiásticamente, ha producido en el pasado tensiones entre la INBG y la Delegación Gustavo A. Madero, el distrito donde se ubica. En 2007, por ejemplo, el jefe de la Delegación pidió al Gobierno Federal la recuperación del predio donde se elevaba una de las dependencias de la INBG, que había sido cedido a las autoridades eclesiásticas mediante un “Permiso Administrativo Temporal Revocable”. El funcionario se lamentaba a los medios de comunicación que resultaba inaceptable que tales espacios no fueran empleados en beneficio de los habitantes de la ciudad (Valadez, 2007).

El Cabildo, formado por un presidente —anteriormente un abad, y actualmente un rector— y un número variable de canónigos, se constituyó y entró en funciones en 1750, después de que la iglesia de Guadalupe se erigiera en colegiata. El cabildo es responsable de todas las actividades ordinarias del santuario, que se organizan por comisiones otorgadas a los canónigos por consenso (Aguilar, 2008:9). Así, los canónigos se ocupan individualmente de administrar áreas concretas: la liturgia, la sacristía, el Centro de Estudios Guadalupanos, la pastoral, la casa sacerdotal, la antigua Basílica, el convento de Capuchinas... En el último informe quinquenal interno publicado (INBG, 2006), se establecían cinco grandes apartados de actividades —administración, pastoral, cultura, servicios al interior y servicios al exterior— dentro de los cuales se encuadraban los diversos departamentos del santuario (Jiménez Hernández, 2006b:25).

Aunque también hay un 'clavero', es decir, un canónigo encargado de la administración económica, muchas de las funciones que no tienen que ver con los servicios religiosos son delegadas en personal no eclesiástico. De este modo, puede haber personas laicas al frente de los departamentos de: relaciones públicas, el museo, el archivo musical, la revista del santuario (el *Boletín Guadalupano*), la biblioteca, el sitio de Internet, la cripta, la colecturía de artículos religiosos o, incluso, la Administración General, como era el caso al menos hasta 2010. No obstante, el personal directivo laico y los canónigos tienen un vínculo diferente con la INBG. Mientras que la relación del primer grupo es contractual, estos últimos tienen que pronunciar un 'juramento de fidelidad' cuando entran a formar parte del Cabildo. Durante su investidura, los nuevos canónigos prometen ante la imagen que creen en “la verdad histórica de las apariciones sobrenaturales” del Tepeyac, y que dicha imagen “es la misma que quedó pintada maravillosamente en la tilma de San Juan Diego” (INBG, 2006).

En definitiva, la etapa más reciente del santuario, desde 1999 hasta la actualidad, se caracteriza por una mayor sujeción jerárquica y doctrinal en comparación con la fase inmediatamente anterior.

3.2.1. *Entidades relacionadas con el santuario*

Además de la INBG, otras organizaciones promueven el culto guadalupano en México y en el resto del mundo, como se ha visto antes (ver apartado 2.5.3.2), y algunas de estas entidades están vinculadas jurídicamente con la Basílica.

Una de las que está más íntimamente ligada a ella es la “Archicofradía Universal de Santa María de Guadalupe”⁶. Su “prefecto”, la máxima figura de autoridad, es el Arzobispo Primado de México, quien, como se ha visto en el apartado anterior, es también uno de los principales responsables del santuario guadalupano. Esta archicofradía fue autorizada en 1890 por el papa León XIII, y es probablemente heredera de una congregación eclesiástica fundada en 1674 a la que luego se unieron seglares (Mayer, 2000:188)⁷. El discurso eclesiástico y devocional, no obstante, remonta su origen a 1555 y subraya el milagro de su pervivencia pese a las leyes de reforma laica del s. XIX. En palabras del actual Rector de la Basílica, “la única que ha sobrevivido a los intensos ataques de la Historia de México, lo que también indica la fuerza de la devoción a la Santísima Virgen” (Glennie, 2014). En la actualidad, la Archicofradía agrupa a cientos de personas físicas, así como a numerosas cofradías y asociaciones de todo el mundo, con o sin advocación guadalupana, desde la iglesia Our Lady of Guadalupe de San Diego (ver apartado 5.4.2) a clubes de fútbol. De acuerdo a sus Estatutos, la misión de esta organización es honrar a la Guadalupana, y sus miembros obtienen “gracias y favores” espirituales por la ejecución de prácticas devocionales, principalmente la oración y la peregrinación (Alarcón, 1899:1-6). En Ciudad de México en el presente, la labor de la Archicofradía se caracteriza más bien por sus obras caritativas y, sobre todo, la difusión del culto a esta figura religiosa. Desde 2011 gestiona el Comedor del Peregrino situado en la Plaza Mariana, donde ofrecen alimentos a los visitantes que los solicitan, especialmente durante las celebraciones anuales en diciembre. Se dedica también al apostolado, especialmente en el extranjero y entre católicos de clase alta⁸. Por ejemplo, extendiendo en 2010 “su influencia religioso-cultural a Bélgica, por lo que en los próximos días algunos miembros devotos de la Virgen de Guadalupe, incluyendo a algunas personalidades de la nobleza, ingresarán a esta hermandad” (Villa Roiz, 2010).

Varias entidades importantes de difusión del culto a la Virgen de Guadalupe dependen directamente del Cabildo de la INBG: el Instituto Superior de Estudios Guadalupanos (ISEG) —conocido anteriormente como Centro de Estudios Guadalupanos—, el Centro de Pastoral, y un Centro de Formación de Agentes Laicos para Acciones Específicas (CEFALAE)⁹. Esas organizaciones extienden el ámbito de influencia de los responsables del santuario más allá de

⁶ No confundir con su equivalente española, dedicada a la advocación mariana cacereña homónima (ver <http://www.archicofradiadeguadalupe.org>).

⁷ Esta congregación era exclusiva para criollos, y se oponía a la “de indios” que da nombre a una capilla de la Villa.

⁸ No confundir esta labor con las “misiones guadalupanas” en el extranjero que lleva a cabo directamente la INBG y otras asociaciones católicas autónomas del santuario, como los Misioneros de Guadalupe o Regnum Christi.

⁹ La Arquidiócesis ha creado una red de CEFALAEs distribuidos por distintas parroquias.

su ubicación geográfica, mediante la generación y propagación de mensajes devocionales oficiales, avalados además por la cúpula católica nacional. El ISEG parece ser especialmente efectivo en esta función: periódicamente egresan a estudiantes de los cursos que imparte, desde diplomaturas a licenciaturas, pasando por cursos de verano; ha contribuido a la creación de una Facultad de Estudios Guadalupanos en la Universidad Pontificia de México; y su director, Eduardo Chávez, despliega una intensa actividad comunicativa, especialmente en los EE. UU. de acuerdo a mis observaciones.

3.2 La Villa de Guadalupe

Después de que la iglesia parroquial de Guadalupe fuera elevada a la categoría de colegiata, en el siglo XVIII, se solicitó permiso real para conceder a la población circundante —por aquel entonces todavía no unida a la capital— el título de Villa (Senties, 1991). Aunque nunca llegó a otorgársele formalmente, el título ha pervivido como una forma habitual de denominar al complejo de edificios religiosos en torno al Tepeyac, incluyendo la Basílica que contiene la tilma.



Ilustración 17: Vista aérea de la Villa en 2010: atrio (1), antigua basílica (2), convento de Capuchinas (3), Capilla de Indios (4), Capilla del Pocito (5), la Ofrenda (6), Capilla del Cerrito (7), panteón (8), bautisterio (9), museo (10), nueva basílica (11), Calzada de Misterios (12), Calzada de Guadalupe (13), futura Plaza Mariana (14).

En la Villa pueden reconocerse dos etapas constructivas generales. En los siglos XVII y XVIII, además de la antigua Basílica y el Convento, se erigen las actuales capillas de Indios, del Pocito y del Cerrito, que se entrelazan con episodios de la leyenda aparicionista. Desde el último cuarto del siglo XX hasta el presente, sin embargo, se han establecido estructuras que parecen obedecer más bien a las crecientes necesidades de la devoción guadalupana, como la nueva Basílica de gran aforo, el amplio atrio central, y el Bautisterio. Paralelamente al crecimiento sostenido de visitantes durante las últimas décadas, el santuario se ha ido expandiendo. Como he mencionado antes, algunas de las dependencias del santuario —casas sacerdotales, Centro de Pastoral, etc.— se distribuyen por el área circundante al recinto, que ocupa *grosso modo* una manzana de la Colonia Gustavo A. Madero, área delimitada por las vías Calzada de los Misterios (oeste), Calle 5 de febrero (este), Avenida Cantera (norte) y Paseo Zumárraga (sur). El recinto contiene las principales construcciones y el propio cerro. Su perímetro está vallado, con 8 entradas que permiten el acceso, principalmente por el sur y poniente. Para 2015, este recinto permanece abierto de 6 h a 21 horas de lunes a domingo, y sólo permanece abierto durante la noche en tres ocasiones: durante las peregrinaciones de Toluca y Atlacomulco, y durante las celebraciones del 11 y 12 de diciembre.

El recinto es vigilado continuamente por un equipo de seguridad mixto, compuesto de personal contratado por la Basílica y —en cumplimiento del Convenio firmado por el Gobierno y la Arquidiócesis en 2001 (Jiménez Hernández, 2005:21)— de efectivos de la Policía Federal Preventiva. Con la llegada de estos últimos, los responsables de la Basílica establecieron una “Pastoral Castrense” para que las fuerzas policiales que prestan sus servicios en el santuario recibieran preparación sacramental y catequética (INBG, 2005:244). Este personal de seguridad presta servicio presencialmente, a veces con perros adiestrados para tareas de vigilancia, y a través del Módulo de Monitoreo, que cuenta con 83 cámaras de largo alcance y 38 monitores mediante los que se observa el interior y el exterior de la Villa (ibid., p. 62). Además, en las celebraciones de diciembre y en en un par de peregrinaciones masivas anuales, la Delegación Gustavo A. Madero y el gobierno del Distrito Federal (GDF) despliegan un operativo logístico y de seguridad. Durante mis observaciones en la Villa de las celebraciones guadalupanas de diciembre de los años 2008, 2012 y 2013 pude ver efectivos de otros cuerpos de seguridad aparte de los mencionados, agentes de la Policía Bancaria e Industrial (PBI) y de la Policía Auxiliar del D.F. (PA), acompañados de miembros de Protección Civil, Cruz Roja Mexicana, y otros trabajadores a cargo del gobierno del Distrito Federal (GDF) y de la Delegación Gustavo A. Madero. En las dos últimas ocasiones observé helicópteros sobrevolando el recinto, y la última también un dron [vehículo aéreo no tripulado].

A continuación enumeraré los distintos espacios y estructuras que componen el complejo del santuario. Además de ellas, bajo el santuario existe un estacionamiento subterráneo para automóviles, al que pueden acceder los visitantes desde las vías de circulación colindantes Paseo de Zumárraga y Calzada de los Misterios. Con dos niveles,

tiene una capacidad estimada de 900 vehículos. Al norte de este aparcamiento subterráneo existe otro de carácter privado, para el personal del santuario, con 280 plazas.

3.2.1. *Espacios internos*

A lo largo de este epígrafe describiré los distintos edificios y áreas que se hallan dentro del recinto religioso, más o menos en el orden en que los visitantes los van encontrando durante sus paseos por la Villa. Aquí la arquitectura se pone al servicio del mito: las construcciones barrocas son llamativas y están ricamente decoradas, pero en general los visitantes desconocen los pormenores de su edificación. Más que los detalles constructivos, los peregrinos recuerdan su vinculación con episodios de la leyenda aparicionista: que la Capilla de Indios fue el lugar donde vivió San Juan Diego, o que la Capilla del Cerrito rememora las apariciones de la Virgen en la cumbre del Tepeyac. De la misma manera que, según Bowman, Jerusalén permite a los devotos solapar los relatos bíblicos a varios marcadores y monumentos (Bowman, 1991:98-9), muchos de los edificios de la Villa parecen funcionar sobre todo como recordatorios del mito, facilitando su continua reificación por parte del peregrino.

El atrio central es una amplia superficie —aproximadamente 23 000 m cuadrados— de forma vagamente rectangular, alrededor de la cual se ubican la entrada principal (sur), la nueva Basílica (oeste), la antigua Basílica y el convento de Capuchinas (ambos al norte). Además, permite el acceso al resto de espacios del recinto.

Grandes letras forjadas de hierro informan del nombre del lugar: “Atrio de América”, según fue bautizado el 22 de enero de 1999 por Juan Pablo II, en su cuarta visita pastoral a México¹⁰. También es conocido como “Plaza de las Américas” —el nombre con el que se inauguró el atrio en 1952, y la dirección postal en la que está registrada la Basílica— y, quizás como combinación de los anteriores, “Atrio de las Américas”.

En 1973, Turner describió así la actividad en el santuario: “Communion, marketing, the fair, all went together in a place set apart” [las comuniones, el comercio, la feria, todo iba unido en un lugar separado] (Turner, 1973:208). Sin embargo, tras la firma del Convenio de Seguridad en 2001, se desalojó del atrio a los vendedores ambulantes que, hasta entonces, habían ocupado la plaza. La intervención de fuerzas del orden público se justificó por la titularidad nacional del espacio. Según el *Informe Quinquenal 2001-2005* de la Basílica: “Estas medidas han resultado altamente satisfactorias al tener la posibilidad de poner a disposición de los peregrinos un atrio limpio y seguro, en donde prácticamente se han erradicado los puestos que obstaculizaban el paso y generaban suciedad, vendedores, ladrones, timadores disfrazados de limosneros, personas alcoholizadas o drogadas y otras

¹⁰ Cuando entregó a los obispos americanos, allí reunidos, la exhortación post-sinodal *Ecclesia in America*, con directrices de evangelización en este continente.

situaciones graves” (INBG, 2005:63 y 206).

En la actualidad, los usos del espacio que llevan a cabo los visitantes son más restringidos, y están controlados por la INBG a través de los cuerpos de seguridad presentes en el atrio. Se permiten las actividades que tienen que ver con la peregrinación y la visita turística —como atravesar el espacio, tomar fotos, o andar de rodillas— aunque no todas. La acampada o el uso de hornillos sólo se permiten en ocasiones puntuales, previstas de antemano por la INBG.

De hecho, la realización de entrevistas —incluidas las propias de la investigación etnográfica— precisa de la autorización institucional previa. El personal de seguridad presente en el atrio puede prohibir la actividad si el entrevistador no cuenta con el correspondiente “gafete” [credencial identificativo] facilitado por el Módulo de Información. Este consiste en una caseta situada junto a la entrada principal, donde un trabajador ofrece información sobre el santuario a los visitantes que la requieren. También se emiten desde aquí mensajes por megafonía, principalmente para localizar a personas extraviadas.

Aparte del Módulo de Información, en la mitad oriental del atrio se encuentran dos carpas conocidas como “del encuentro” y “de las rosas”, donde se organizan numerosos eventos a cargo del área de Pastoral: misas, oraciones comunitarias, atención espiritual y médica, conciertos, exposiciones, etcétera. Ambas consisten en un techo rectangular de lona blanca de 10 x 30 m, bajo el que se sitúan sillas y otra equipación sencilla, acorde con la actividad que se lleve a cabo: misas, charlas, conciertos, atención sanitaria, etcétera. Abiertas por los cuatro lados al espacio circundante, para los responsables del santuario son “carpas para evangelización continua en el atrio de la Basílica, donde diariamente se atiende a cientos de peregrinos a través de charlas, conferencias y eventos evangelizadores” (INBG, 2005:95).

Entre las carpas se sitúa una construcción conocida como “el Carillón”, inaugurada en 1991. Se trata de una estructura de hormigón de 23 m de alto por 20 de ancho que contiene cuatro relojes: de manillas, astronómico, solar y calendario azteca —en realidad una réplica de la famosa Piedra del Sol que se conserva en el Museo Nacional de Antropología—. Dispone de varias campanas con las que es capaz de reproducir melodías programadas (*Guía México desconocido*, 2001:44). La parte frontal del carillón cuenta con un pequeño escenario circular metálico, donde se representan las apariciones de la Virgen a Juan Diego con figuras automatizadas, cuatro veces al día.

En el lado sur del atrio y adosado a la reja del recinto, existe un Vía Crucis representado en bajorrelieves de piedra que recuerdan el episodio evangélico conocido como Pasión de Cristo. Este espacio, que se aleja de la narrativa guadalupana para centrarse en la figura de Jesús, cobra especial preeminencia en las celebraciones de Semana Santa.

El atrio central se conecta al noroeste con otra plaza similar pero de menor superficie, la Explanada de Juan Diego o “atrio chico”. Este espacio colinda con el Bautisterio, las basílicas nueva y antigua, y el extremo occidental del recinto, y permite la entrada y la salida a la Villa

por el norte y el oeste.

Cuenta con un acceso a unos retretes —no públicos—, y con unos “quemadores”. Estos son tres estructuras de hormigón adyacentes a la Basílica, de forma prismática con base cuadrangular. En su interior los oferentes colocan velas como ofrenda a la Virgen. La construcción de los quemadores se debe a la gran cantidad de cera que llega al santuario y al deseo de los devotos de que sus velas sean consumidas completamente (INBG, 2005:119). Anteriormente, éstas se retiraban rápidamente para dar cabida a todas las ofrendas, causando la inconformidad de los oferentes. Los nuevos quemadores permiten la recogida de cera que, tras una selección, vuelve a fundirse para hacer grandes cirios que son situados nuevamente en los quemadores, a fin de quemar la cera en su totalidad (ibid., p. 120). Hay cirios encendidos casi permanentemente, incluso de noche, todos los días del año.

La Basílica es la principal construcción del complejo, la que recibe más visitas y la meta final de las peregrinaciones. Este edificio en forma de gigantesca carpa se construyó entre 1974 y 1976 para acoger a la imagen sagrada, debido al frágil estado de la antigua basílica de 1709¹¹. Con una planta circular de 100 m de diámetro, tiene un aforo aproximado de 10.000 personas¹².

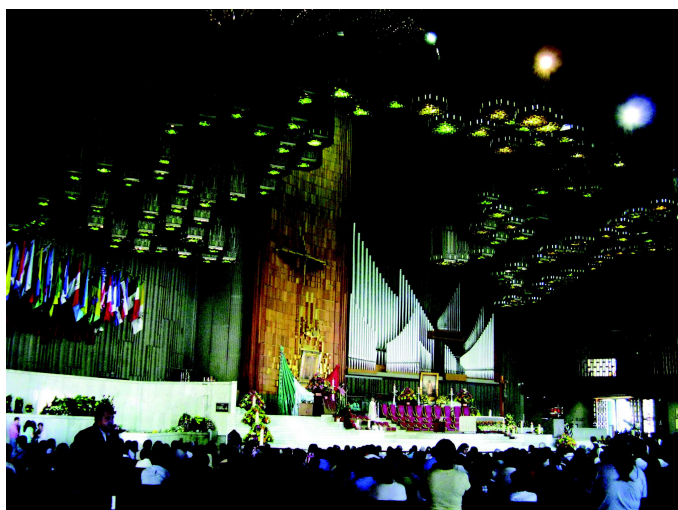


Ilustración 18: Interior de la Basílica, con el altar mayor en el centro de la imagen, al fondo (2011)

¹¹ Fue diseñada por el arquitecto Pedro Ramírez Vázquez, responsable de otros edificios emblemáticos de la Ciudad de México, como el Museo Nacional de Antropología y el Estadio Azteca, así como de otras obras en el extranjero, entre las que cabe destacar la capilla de la Virgen de Guadalupe de la Basílica de San Pedro (Vaticano), en 1992.

¹² El segundo piso, por encima de las entradas, respeta la forma circular. Está decorado con vitrales rectangulares en todo su perímetro excepto en la parte frontal, donde presenta una terraza abierta al atrio. Desde esta terraza puede oficiarse misa a los asistentes del atrio, con ayuda del sistema de megafonía. La pared posterior de esta terraza luce la inscripción “¿No estoy yo aquí, que soy tu madre?” mencionada antes, extraída del *Nican Mopohua*. El techo, que nace del piso con vitrales, está compuesto de un armazón de hierro cubierto de cemento, y éste a su vez forrado con láminas de cobre (Valero, 2001:32). El techo curvo imita la forma de una lona, culminando a unos 40 m de altura en un crucifijo inserto en lo que parece una letra “M”.

El interior del edificio puede dividirse en dos partes, de acuerdo a su función. La anterior, más grande, consiste en el templo propiamente dicho, dedicada a la liturgia y a otras actividades de culto. En la parte posterior se encuentran las oficinas, y está dedicada en general a servicios administrativos.

El área de la nueva Basílica dedicada al culto es el sancta sanctorum del recinto, merced a la presencia de la imagen considerada milagrosa. Pero, en lugar de ser un lugar reservado y recogido, el templo está abierto al público, con unas grandes dimensiones que permiten albergar a miles de personas y un diseño arquitectónico que maximiza la visibilidad de la tilma. Es la meta última de los peregrinos que acuden a la Villa y donde efectúan las muestras de fe más intensas (ver apartado 4.2.3).

El diseño sin columnas del templo permite contemplar la imagen sagrada desde cualquier punto, y las siete puertas que dan al atrio maximizan su visibilidad desde el exterior. La tilma se encuentra en la pared situada a espaldas del altar mayor, inserta en un retablo decorado con motivos abstractos¹³. En el centro del retablo sobresale un crucifijo, a cuyos pies se encuentra la imagen principal de la Virgen de Guadalupe, enmarcada con oro y plata, “pequeña pero soberana a la vez” (ibid.). En ocasiones, como en la celebración del Día de la Independencia (16 de septiembre) y las magnas en torno al 12 de diciembre, una bandera mexicana de gran tamaño acompaña a la imagen.

A los pies del retablo existe un pasillo que corre a una altura inferior que la del resto del templo. Este pasillo conduce de un extremo del templo al otro, descendiendo a medida que se avanza hacia la imagen, de manera que los visitantes pueden acercarse a ella sin interrumpir la visión del altar mayor, donde puede estar realizándose alguna ceremonia. Bajo la imagen, cuatro bandas mecánicas o pasillos rodantes evitan la aglomeración de personas que quieran contemplarla de cerca. Aunque las bandas avanzan a escasa velocidad, y los peregrinos pueden montarse en ellas un número indefinido de veces —2 bandas giran en un sentido y las otras 2 en el opuesto—, estos pasillos rodantes garantizan que los visitantes fluyan en el punto considerado más sagrado del santuario. Bajo el retablo, puede leerse la inscripción “¿No estoy yo aquí que soy tu madre”, junto con otros pasajes del *Nican Mopohua*.

Cercado del resto del templo por una valla baja de madera, el altar mayor es el lugar desde el que el sacerdote oficia la misa principal, con la tilma a su espalda¹⁴. También se depositan en los laterales del altar las ofrendas florales que muchos visitantes traen consigo. Frente al presbiterio está el área de bancas, que tiene un cupo de unas 5 200 personas (Valero, 2001:32). El personal del santuario denomina “nave central” al conjunto aproximadamente semicircular formado por el presbiterio y las bancas. A los lados del presbiterio se encuentran

¹³ Este retablo mide 30 m de altura y 8,7 m de ancho y está realizado con madera de caoba (IMBG, 2005:192), mientras que el resto del templo está forrado de madera de pino de Canadá (Clemente, s.a.).

¹⁴ El piso y la escalinata del presbiterio —el espacio que antecede y rodea el altar mayor— está recubierto de mármol de Carrara.

dos capillas¹⁵, así como 18 confesionarios a lo largo del perímetro del templo¹⁶.

En la pared posterior del templo cuelga una serie de banderas, a la izquierda de la imagen y el retablo. La hilera de banderas representa “los pueblos que se han acogido a la protección de Santa María de Guadalupe” (Vallecillo, 2008:25)¹⁷. Bajo la hilera de banderas, una losa conmemora los 500 años de cristianismo en América: luce una cruz y las fechas “1492” y “1992” a los lados. A la derecha del retablo, en el mismo muro, se halla un órgano de gran tamaño¹⁸. Su uso no es habitual, reservándose para las misas consideradas más importantes.

Cerca de las puertas frontales se encuentra expuesto el crucifijo doblado por la explosión de 1921 (ver apartado 2.7.3). El objeto está tumbado sobre un cojín hecho a medida, tras una vitrina de cristal e iluminado. Un cartel recuerda la historia del atentado y de la salvación extraordinaria del ayate guadalupano.



Ilustración 19: Crucifijo dañado en el atentado de 1921 (2008)

Junto al crucifijo mencionado, en el ala sur poniente de la Basílica, se encuentra el Módulo Sacerdotal. Allí un sacerdote de guardia se ocupa de ofrecer algunos servicios relacionados con la devoción: “recibe juramentos, bendice diversas imágenes, además de brindar asesoría espiritual a quien lo solicite” (INBG, 2005:115)¹⁹.

¹⁵ Dedicadas al Santísimo Sacramento y a San José. Con un horario algo más restringido al del resto del templo, permiten el oficio de misas independientes a las del altar mayor.

¹⁶ La mitad de estos confesionarios se ubica en el lado norte y la otra al sur. Todos están realizados también con caoba.

¹⁷ Además de las banderas de los países de los que esta advocación mariana es o ha sido patrona —americanos y Filipinas— destaca la del Líbano. A petición de la comunidad libanesa radicada en México —católicos maronitas casi en su totalidad— el embajador Nouhad Mahmoud solicitó a la INBG su inclusión en 2006, entregando la bandera de su país. Responsables del santuario me contaron que las medidas de esta bandera son un poco superiores a las de las demás, por lo que sobresale visiblemente.

¹⁸ Este instrumento posee más de 12.000 tubos cuya altura oscila entre 5 cm y 10 m, divididos en más de 120 registros —conjunto de tubos con el mismo timbre— y accionados por 5 teclados manuales y uno pedal.

¹⁹ El módulo tiene unas dimensiones aproximadas de 2,5 x 3 m, y cuenta con una mesa, una silla y una copia de

En la segunda planta del tiempo se encuentran nueve capillas altas situadas a lo largo del muro oriental, opuesto al altar mayor y la imagen sagrada. Con un aforo de 1 650 personas, se emplean en las grandes celebraciones (Valero, 2001:32). Como se dijo antes, una de estas capillas —la central, con una inscripción extraída del *Nican Mopohua*— da al atrio, mientras que las demás están abiertas hacia el interior²⁰. Por último, en el sótano del edificio se hallan las criptas, situadas bajo la nave central de la Basílica y cerradas a la mayoría de los visitantes²¹.

La parte posterior del edificio no está dedicada a la liturgia, pero comunica con la nave central a través de los pasadizos inclinados que conducen a los pies de la imagen. Aunque está físicamente cerca de este objeto considerado sagrado, este área incluye espacios que no están dedicados estrictamente al culto, sino a actividades que conviven con él y lo permiten: transacciones comerciales, trámites administrativos y logística. Aquí se halla el Módulo de Informes, una cabina con ventanillas donde se atiende a los visitantes para informarles, recibir sus donativos y limosnas, registrar peregrinaciones, reservar servicios religiosos, etcétera²². La reserva de misas determina el funcionamiento ordinario del santuario y condiciona el flujo de visitantes a la Villa, debido a que numerosos momentos considerados clave en la vida individual o social por el catolicismo y/o la cultura nacional mexicana —como el matrimonio, la primera comunión, los “XV años”, la acción de gracias y la peregrinación— son señalados públicamente con la celebración de una misa católica.

Las personas y grupos interesados en llevar a cabo un servicio religioso en la Basílica, se comunican presencial o telefónicamente con este módulo para anotar la fecha de su misa, que en el caso de las peregrinaciones debe reservarse con un año de antelación, debido al carácter anual periódico de muchas de ellas.

Junto al Módulo de Informes se halla una representación tridimensional de la imagen de la tilma, que permite a las personas invidentes percibir las características de la misma a través de las variaciones en el relieve. Frente a esta réplica se abre una puerta que conecta esta parte posterior de la Basílica con el exterior de la Villa y con el atrio chico. A un costado de esta entrada trasera se halla un puesto de venta de artículos religiosos, la “Colecturía”. Allí se expone en vitrinas y estanterías una larga serie de productos que los visitantes pueden adquirir: medallas, pinturas, rosarios, velas música, libros, etc. Muchos de estos artículos incluyen una copia de la imagen de la Virgen de Guadalupe, que son vendidos también a

la imagen de la Virgen de Guadalupe. Opera todos los días durante 8 horas (de 10 a 18 h).

²⁰ Estas capillas están separadas del exterior por unos vitrales de cristal de plomo. Sus vidrios multicolores y con formas convexas hacen que la luz se refracte y adopte distintas tonalidades al penetrar (INBG, 2005:113).

²¹ La cripta contiene seis capillas, tres oratorios y más de 15 000 nichos, cuya venta entre 1976 y 1987 fue una fuente de financiación clave para la construcción del nuevo templo (De Alba, 2003c:14). Cuenta con dos entradas para visitantes, pero sólo pueden acceder a este espacio los familiares de las personas allí enterradas, aunque no durante las celebraciones de los días 11 y 12 de diciembre, cuando se cierra para evitar la excesiva afluencia de visitantes (ibid., p. 15).

²² Aquí además se gestionan las existencias del almacén general del santuario (INBG, 2005:126).

sacerdotes del resto de México que los solicitan (Torres, 2004:19). En estos espacios se llevan a cabo trámites administrativos y transacciones comerciales. Actividades que, sin ser parte constitutiva del culto, conviven con él e incluso permiten que se desarrolle.

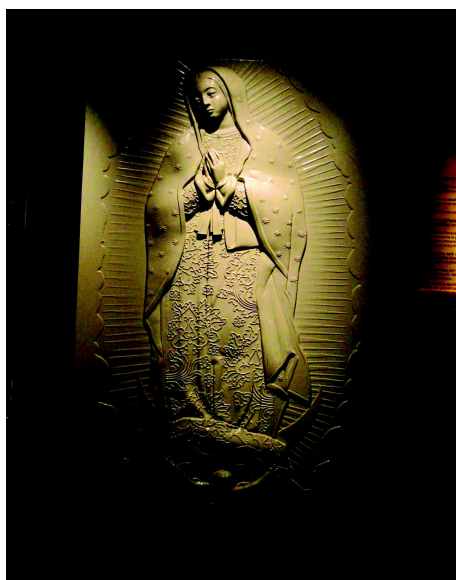


Ilustración 20: Representación en relieve de la imagen original, para percibirla a través del tacto (2011)

Sobre este área de la parte posterior de la Basílica se encuentran dependencias cerradas al público en general. Elevándose a lo largo de 8 plantas, a este espacio se le denomina internamente “Torre de Servicios” (INBG, 2005). En el sótano se encuentran un auditorio, el almacén general y el comedor de empleados²³; en el primer piso está la sacristía, conectada con el presbiterio del templo, de la que es antesala (INBG, 2005:110)²⁴; y el segundo piso está dedicado al Departamento de Administración del santuario²⁵. En la torre de servicios se halla

²³ En el comedor último se servían para 2005 más de 400 comidas, a los trabajadores y niños del Coro de Infantes de la Basílica (Jiménez Hernández, 2005:20). Por su parte, en el auditorio se imparten cursos, talleres, y se celebran reuniones (INBG, 2005:96). El almacén general está ubicado en el área sur del sótano. Fue creado en 1997 con el propósito de agilizar la distribución de material, ya que previamente la Basílica se abastecía desde la Casa del Peregrino San Lorenzo, exterior a la Villa. El departamento responsable de este espacio también se encarga de cotizar, comprar y abastecer el material.

²⁴ La sacristía es el lugar donde se guardan los objetos necesarios para las misas, y donde los sacerdotes se visten para oficiar la ceremonia. La sacristía es en rigor una parte del templo, y su decoración, con suelos de mármol y paredes recubiertas de caoba (INBG, 2005:111), coincide con la de la parte frontal de la Basílica.

²⁵ Aquí se sitúan las oficinas del Rector de la Basílica, la de Secretaría Particular, la de los asistentes de Rectoría, la del Arcipreste, la del Ministerio de Liturgia, y la de Secretaría Vicarial. Además, en el segundo piso también se encuentran las oficinas del personal laico dedicado a las tareas organizativas: la del Administrador General y la de Relaciones Públicas (Jiménez Hernández, 2006c:26). El Departamento de Administración se ocupa de atender los asuntos económicos y de relaciones con el exterior, incluyendo las cuestiones legales. Asimismo, supervisa las obras de mantenimiento y conservación de los inmuebles (ibid.). De aquí emanan las normas y los principios de acción que deben tenerse en cuenta en el santuario, “sólo que con un ideal cristiano y una mística guadalupana” (ibid, p 27).

también el Archivo histórico, el archivo musical y la Biblioteca Lorenzo Boturini, que suman en total cerca de 23.000 volúmenes (*Guía México Desconocido*, 2001:43). La biblioteca está especializada en literatura guadalupana de la que presumiblemente posee la colección más completa (ibid.)²⁶.

El Templo Expiatorio a Cristo Rey, más conocido como “la antigua Basílica”, es un gran edificio de aspecto colonial situado frente a la entrada principal de la Villa, en el extremo norte del atrio. La construcción, de planta rectangular y 25 m de altura, tiene cuatro torres y una cúpula central que alcanza los 40 m de altura, todas ellas decoradas con azulejos de color amarillo que contrastan con los colores apagados de las fachadas. El interior es de aspecto dórico, con 3 naves soportadas por 8 columnas rematadas en 15 bóvedas (Valero, 2001:28-29).

Construida entre 1695 y 1709 para contener la tilma sagrada, esta construcción tuvo que clausurarse en 1976 debido al grave deterioro estructural. Como ha ocurrido con otros edificios de la Ciudad de México —por ejemplo, la catedral metropolitana—, el suelo de origen lacustre propició el progresivo hundimiento del edificio, que tuvo que ser sometido a una profunda rehabilitación iniciada en 1979. Aunque el proceso de restauración continuó hasta 2010, en 2000 se reabrió al culto una parte de la edificación, ya con el nombre actual: Templo Expiatorio a Cristo Rey. El título de Basílica se había trasladado ya al nuevo edificio que acogía la imagen de la Virgen de Guadalupe.

Como templo expiatorio, expone permanentemente en su interior el Santísimo Sacramento para la expiación de los pecados. Tal y como lo observé, consistía en una ostia sostenida por un adornado soporte metálico de color dorado que asemejaba rayos que irradiaban de la ostia, y coronado por una cruz. En palabras del anterior Rector del templo, Monseñor Rivera Díaz “una de las características de los templos expiatorios es propiciar la adoración a Jesús Sacramentado a lo largo del día” (Castillo Jiménez, 2006:33). Es decir, nominalmente esta construcción es un contrapunto al resto del recinto mariano, por estar dedicado a la figura crística. Sin embargo, pese a esta advocación, la decoración previa del edificio y las muestras de devoción de los visitantes que observé conferían a este templo un marcado carácter guadalupano. En mi primera etapa de trabajo de campo (2008-2009), la mayor parte del interior de la iglesia estaba sostenida con andamios metálicos y cerrada al público. Los visitantes solo podían acceder a un pequeño espacio junto a la entrada, que contenía una copia de la imagen de la Virgen de Guadalupe y una estatua de madera de Juan Diego, conjunto junto al que algunos visitantes dejaban sus ofrendas. A un lado de la talla había un panel rectangular de tela roja en posición vertical, sobre el cual, clavados con alfileres solía haber colgados ex-votos de dos tipos: pedazos de papel escritos, y medallas doradas que representaban partes del cuerpo humano²⁷. En la pared derecha, se hallaba una

²⁶ La biblioteca Lorenzo Boturini fue inaugurada en 1942 y trasladada posteriormente a la quinta planta de la nueva Basílica, donde ocupa un área de unos 390 m².

²⁷ Mis observaciones confirman la afirmación de Gioia Lanzi sobre el contenido de los mensajes dejados en la

vitrina tras la cual a veces se colocaba el Santísimo Sacramento. En dichos momentos un cartel indicaba que “El Santísimo Sacramento está expuesto” y era objeto de veneración, específicamente de rezos.

En mi segunda etapa (2011-2013), la rehabilitación del interior había finalizado, el Santísimo Sacramento ocupaba su posición canónica en el altar mayor, y los visitantes podían acceder libremente. El conjunto anteriormente mencionado permanecía, aunque con una modificación: la talla de Juan Diego había sido sustituida por una obra pictórica que también le representaba. Además, otra copia de la imagen guadalupana, situada tras un reclinatorio junto al lado oriental del edificio, recibía ofrendas florales y otros gestos de culto.

En mis visitas durante ambas etapas de trabajo de campo pude observar a personas arrodilladas orando frente a las representaciones de la Virgen de Guadalupe y de Juan Diego, así como un cepillo para dejar limosnas junto al espacio para depositar las ofrendas. El resto de la ornamentación del edificio también remarcaba la importancia de la figura guadalupana. La fachada principal del templo consta de 2 paneles metálicos que relatan, con imágenes y pasajes, la leyenda aparicionista en el Tepeyac. Asimismo, la bóveda principal estaba ornamentada con un mosaico que representaba una escena celestial, con el suelo y cactus en la parte inferior, y ángeles poblando el cielo. En el centro de la escena se hallaba la Virgen de Guadalupe, rodeada de ángeles rindiéndole homenaje. Esta ambivalencia advocacional del templo es reconocida por la cúpula eclesiástica, como lo demuestran las siguientes palabras del cardenal Rivera Carrera, en la homilía de clausura del año jubilar del templo expiatorio: “La fe que nosotros tenemos, sí, es la fe en Cristo, pero es una fe guadalupana porque a través de ella nos llegó Cristo Jesús” (Rivera, 2010).

El Museo de la Basílica está situado en la parte posterior de la basílica vieja, con la entrada en el costado occidental. Aprovecha algunas de las salas ya existentes en el edificio, mientras que otras fueron construidas a propósito para albergar el museo, que fue inaugurado en 1941 con el nombre de “Tesoro Artístico de la Basílica de Guadalupe” (Luque y Beltrán, 2001:52). A diferencia del resto de espacios de la Villa, el acceso al Museo no es gratuito. Sin embargo, el precio de la entrada —5 pesos mexicanos— es asequible de acuerdo al poder adquisitivo medio en México, lo que permite que su visita se integre en muchos de los recorridos por el santuario. Según fuentes de la Basílica, el museo recibe de media entre 900 y 1000 visitantes diariamente (INBG, 2005:63).

Contiene obras del siglo XV al XXI (Clemente, s.a.). Su acervo está constituido por piezas muy diversas, casi todas relacionadas con el tema mariano: pinturas, esculturas, muebles, tapices, porcelanas, orfebrería... (Luque y Beltrán, 2001:52). También se muestran en el museo algunos de los ex-votos y retablos entregados al santuario por los devotos, como agradecimiento por los favores recibidos de la Virgen (INBG, 2005:167). Además de permitir

Basílica: suelen ser peticiones, agradecimientos, promesas o saludos, relacionados con el suplicante y su familia (Lanzi, 1998:145). En cuanto a las medallas, se vendían en los puestos en el exterior de la Villa y representaban a las partes del cuerpo —propio o de un familiar— cuya curación se rogaba o se agradecía.

el acceso a esta colección permanente, en el museo se realizan exposiciones temporales, conferencias, conciertos y otros eventos culturales (ibid., p. 151).



Ilustración 21: Atrio central, limitado con la antigua basílica (izquierda) y el convento de capuchinas (derecha) (2011)

El Ex-convento de Capuchinas, también conocido simplemente como Convento, Templo o Parroquia de Capuchinas, está situado junto a la antigua basílica. Comparte con esta el estilo arquitectónico colonial, con una cúpula de color rojizo y muros de tezontle²⁸ y piedra gris. Aunque fue construida más tarde, entre 1782 y 1787, esta estructura también tuvo que recibir obras de nivelación para evitar su hundimiento (*Guía México Desconocido*, 2001:46-47).

Hasta 1830, el edificio funcionó como convento para monjas capuchinas, quienes podían acudir a misa en la Basílica aledaña sin romper su voto de clausura (Clemente, s.a.). Utilizado sucesivamente como cuartel, hospital y vivienda del Coro de Infantes (INBG, 2005:190), el antiguo convento también ha sido la sede de la imagen sagrada en tres ocasiones, durante distintos trabajos de restauración en la Basílica (*Guía México Desconocido*, 2001:46).

Aunque este templo también es controlado por el Cabildo del santuario, cuenta con una organización propia relativamente autónoma de la Basílica. Como la INBG, la administración del ex-convento está constituida como asociación religiosa (“Santa María de Guadalupe Capuchinas La Villa D.F.”), e incluso cuenta con su propio website: <http://www.parroquiadecapuchinas.org.mx/>. De esta organización dependen varios de los edificios del santuario: el Bautisterio, la Parroquia de Indios, la Capilla del Pocito y la Capilla de Juramentos (INBG, 2005:105).

Es decir, el antiguo convento parece funcionar como un segundo centro neurálgico del

²⁸ Piedra roja de origen volcánico empleada habitualmente en México para la construcción.

santuario, que funciona con cierta independencia de la basílica nueva. Sin embargo, para la mayoría de los visitantes el edificio es conocido sobre todo por la “Capilla de los Juramentos” ubicada en un lateral del edificio. Es denominada así porque es el lugar escogido por muchas personas para realizar promesas a la Virgen, habitualmente para superar la adicción al alcohol y otras drogas²⁹. Sobre el dintel de la puerta un cartel informa de esta función: “JURAMENTOS / Te invoco de todo corazón / ¡RESPÓNDEME SEÑOR!”. No hay un registro del número de usuarios y de su procedencia pero, de acuerdo a un trabajador de este área del santuario, la mayoría proviene del D.F. y del interior de México. Según él, las personas que acudían a esta capilla: “Se perjudican físicamente y espiritualmente. Porque abandonan la Iglesia, no van a misa, ni se confiesan”. El comienzo de su terapia sería el juramento, que aparece escrito en una estampita con la imagen de la Virgen de Guadalupe que se entrega a los usuarios. En 2013, el texto era el siguiente:

“TESTIMONIO DE MI JURAMENTO

'Señor, mi único Dios, tú sabes quién soy, tú conoces cuando me siento o me levanto. Todas mis sendas te son conocidas, pero en todo ello tu me proteges porque eres absolutamente justo y misericordioso...'
(Sal. 139)

Por ello, Dios mío, sabiendo que eres todo bondad y si estoy arrepentido como el hijo pródigo, perdonas todo el daño que te he hecho. Hoy he venido a esta tu casa, para hacer solemnemente mi 'Juramento', que es Promesa y Alianza contigo, una decisión muy importante en mi vida. Así, ante ti, con humildad y lleno de arrepentimiento, elevo mi súplica diciéndote:

Yo ,
consciente de lo que hago, mediante este 'Juramento' prometo firmemente ante ti Dios todopoderoso y ante mi tierna madre Santa María de Guadalupe, reina de la paz:

No ingerir bebida embriagantes, no drogarme,
no fumar, no robar, no reñir, no maldecir, no creer en
supersticiones, no ser infiel, etc.

Durante el tiempo de

Lo hago por mi bien, con el fin de recuperar mi salud física y espiritual, por procurar el bienestar de mi familia y para conservar la armonía en mi trabajo, escuela o comunidad. Que Nuestro Señor Jesucristo, mi hermano y amigo, quien tanto me amó que se entregó a la

²⁹ Aunque estos autores la denominan el “Viejo Bautisterio”, Gemo y Lanzi se refieren a ella cuando dicen que allí “se reúnen los alcohólicos para formular una solemne promesa” (1998:89-90).

muerte de cruz por mí, me acompañe siempre en el camino para cumplir fielmente mi 'Juramento' y así con la fuerza del Espíritu Santo, caminar seguro hacia la santidad, venciendo los vicios producto del pecado, para ser un buen cristiano católico. ¡Que así sea!

A de del 201

Parroquia de Santa María de Guadalupe
'Capuchinas'
Plaza de las Américas N° 2, Villa de Guadalupe, D. F.”

Este juramento es de carácter privado, aunque no completamente secreto. Durante mi trabajo de campo ninguno de mis informantes declaró estar en esta situación, aunque uno de ellos — un psicólogo de unos 50 años residente en Cuernavaca— afirmó haber visitado la capilla y efectuado el proceso por curiosidad, y tener amigos que lo habían llevado a cabo. Respecto a la primera parte, me dijo que los usuarios pasaban en grupo por varias salas, y que abonaban cierta cantidad de dinero. Respecto a la segunda, bromeaba diciendo que había invitado a dichos amigos suyos a tomar unas cervezas, y estos le habrían respondido mascullando: “No puedo. Estoy jurado”. La cuestión de la eficacia del juramento afloró en algunas conversaciones con informantes detractores, que dudaban del poder vinculante del mismo, o consideraban que era innecesaria —o debía ser innecesaria— el empleo de la figura guadalupana para conferir solemnidad al compromiso³⁰.

La Parroquia de Indios, también conocida como “Capilla de Indios”, es el edificio más antiguo de la Villa que aún se conserva. Fue construida a mediados del siglo XVII por deseo de Luis Lasso de la Vega, el primer editor del *Nican Mopohua*. Situada al este del ex-convento de capuchinas, ocupa supuestamente el lugar del santuario original, la ermita que Zumárraga habría mandado construir a instancias de la Virgen. En la sacristía de la parroquia se han encontrado restos de esta ermita y de otra construida posteriormente (Valero, 2001:27).

Según el relato devoto tradicional, Juan Diego vivió y fue enterrado allí, así como su tío Juan Bernardino y el propio Lasso de la Vega (Sentíes, 2001:54). Un tipo de iglesia denominada “capilla de indios” fue muy habitual en la época novohispana para oficiar misa frente a un gran número de fieles, pero sus características arquitectónicas —un presbiterio abierto que confiere al altar una gran visibilidad— no coinciden con las de la Parroquia de Indios del recinto guadalupano. El nombre de la iglesia se debería a que una cofradía de indígenas se habría instalado en este lugar en 1679, de acuerdo a la INBG (Watson, 2011:34).

Aunque la parroquia contiene representaciones de diversas figuras santas, está

³⁰ La película mexicana *Talpa*, basada en un cuento homónimo de Juan Rulfo, ironiza sobre esta cuestión de forma tragicómica: una madre y un hijo peregrinan al santuario de la Virgen de Talpa a agradecer que el hijo “se quitó de la borrachera”. Sin embargo, después de rendir culto a dicha advocación, el hijo se emborracha en la feria celebrada fuera del santuario. Al reprochárselo su madre y conminarle que pida perdón a la Virgen, el hijo contesta que ha bebido en su honor (Crevenna, 1956:53' 20" y 1 h 5').

principalmente dedicada a Juan Diego. Su imagen ocupa el retablo central y junto al altar se halla también una talla que le representa —probablemente la misma que estaba en el Templo Expiatorio hasta su rehabilitación en 2010—. Esta última recibe limosnas, y peticiones escritas en cintas de tela de colores que los suplicantes atan a un panel de madera con la inscripción “San Juan Cuauhtlatotzin / intercede por nosotros”³¹. Unas guirnaldas de banderines³² atraviesan el interior de la parroquia, representando a la Virgen de Guadalupe y a Juan Diego por separado, y con las frases “Juan Dieguito, bendice nuestra patria” y “Viva San Juan Diego”.

Junto a la Parroquia de Indios crece un ejemplar de cazahuate [*Ipomoea arborescens*]. Una narrativa poco conocida entre los peregrinos, pero mantenida por la INBG, lo denomina el “árbol de la Virgen”, dado que crece en el lugar aproximado donde la tradición ubica otro árbol similar bajo el que la Virgen se apareció por tercera vez a Juan Diego (Treviño, 2013:37).



*Ilustración 22: Parroquia de Indios
(2008)*

En el extremo oriental de la Villa, junto a la Parroquia de Indios, se halla la Capilla del Pocito. Fue construida en 1791 para cubrir un pequeño manatíal de aguas ferrosas. Según la tradición, la fuente surgió en el lugar donde Juan Diego entregó las flores a la Virgen. En su obra *Zodiaco mariano* (1755), el Padre Francisco de Florencia afirma que el río brotó cuando un grupo de devotos —encabezados por Juan Diego— buscaban el lugar exacto de la mariofanía (Florencia, 1895).

³¹ Una de las peticiones aquí escritas en 2011 me conmovió por su patetismo: una mujer rogaba a Juan Diego que su jefe le concediera un día libre, para poder visitar a su madre enferma.

³² Adornos de papel de colores que cuelgan de cordeles, un adorno festivo típico en México.

Al agua que brotaba de este manantial se le atribuían cualidades curativas, motivo por el que los devotos acudían allí a beberla y a bañarse en ella (ibid., 1895:53). El edificio se habría construido posteriormente para cubrir el pocito (Valero, 2001:47) y, según algunas versiones, para impedir estas prácticas devocionales que estaban produciendo numerosas infecciones.

El edificio presenta un estilo barroco peculiar: planta con un cuerpo circular y dos laterales, todos ellos circulares y coronados con cúpulas. Los azulejos de éstas tienen motivos en zig-zag. En el altar principal interior se conserva una imagen de la Virgen de Guadalupe, y óleos que se refieren a las 4 apariciones marianas. Uno de los cuerpos laterales sirve como sacristía, mientras que el otro cubre el pocito (ibid.). Sobre la parte superior de la puerta poniente de la capilla se halla una de las escasas representaciones del escudo de la Villa de Guadalupe.



Ilustración 23: Capilla del Pocito (2008)

El cerro del Tepeyac en la mitad norte del recinto es el núcleo alrededor del que se ha formado históricamente el santuario. Aunque un poco aislado del resto de cumbres, forma parte de la Sierra de Guadalupe, una cadena montañosa baja que separa geográficamente el Distrito Federal del Estado de México.

Aunque en la actualidad la nueva Basílica, sede del ayate guadalupano, es el centro religioso de la Villa, el Tepeyac está unido inextricablemente al mito aparicionista, al que sirve de escenario. Muchos de los milagros del *Nican Mopohua* tuvieron lugar en la cima y los contornos de este hito geográfico y, ya sea para evocar estos momentos, como sacrificio

final de la peregrinación o para contemplar las vistas que ofrece el cerro, la gran mayoría de los peregrinos que acuden al santuario recorre estos espacios. Toda la superficie del cerro ha sido modificada: aparte de sostener unas pocas edificaciones, se han pavimentado y adornado los accesos a la cúspide, ajardinando el resto del terreno.

En la ladera este del Tepeyac se sitúa La Ofrenda, un conjunto escultórico inaugurado en 1986. Está formado por 17 figuras de bronce y piedra de gran tamaño —la estatua de la Virgen mide casi 4 m de altura— que representan el homenaje de los indígenas a la Virgen de Guadalupe. Arrodillados o inclinados, extienden ofrendas de acuerdo a su profesión: el guerrero ofrece armas, el cazador la pieza ganada, el comerciante plumas de quetzal, la madre a sus hijos, y otros hombres los frutos de su trabajo (*Guía México Desconocido*, 2001:48). También se encuentran representados, el obispo Zumárraga, Juan Diego y su tío Juan Bernardino.



Ilustración 24: Conjunto escultórico La Ofrenda (2011)

María, situada ligeramente por encima de ellos, muestra los atributos guadalupanos: aureola de rayos, luna y ángel bajo sus pies, túnica con dibujos y manto con estrellas, etc. En este caso, sin embargo, en lugar de mantener sus manos unidas en oración, las extiende hacia los indígenas como si estuviera recibiendo sus regalos. Detrás de la obra de arte se alza una pared rocosa de la que descenden cascadas de agua, que desembocan en un estanque a los pies del conjunto escultórico. Además, éste está rodeado de un jardín de 15.000 m² que recibe en ocasiones el nombre de “Jardín de la Ofrenda” (Clemente, s.a.). El lugar parece estar configurado para promover el agrado y la relajación, y de hecho muchos visitantes paran aquí a descansar antes o después de ascender al cerro, se sientan, contemplan las esculturas y toman fotos de las mismas.

Los peregrinos entrevistados no interpretaban unitariamente esta obra de arte: los que conocían su título hacían hincapié en el acto de entregar bienes a la Virgen en agradecimiento

por su protección —la misma lógica que parece actuar en algunas prácticas devocionales que expresan los peregrinos en el santuario (ver apartado 7.6)—, mientras que para otro grupo el conjunto escultórico representaba la veneración de los indígenas a la Virgen de Guadalupe.

El recorrido ascendente hacia la cumbre del Tepeyac está demarcado con losas, y separado de las áreas ajardinadas por un muro bajo. Estos andadores presentan una serie de vitrales adosados a los muros, denominada “El camino del Rosario”, dispuestos de manera que el visitante pueda rezar el Rosario mientras camina. Sin embargo, dicha práctica no parecía ser muy habitual: todos mis informantes ajenos a la Basílica desconocían la existencia y finalidad de estos marcadores.

En la cúspide del Tepeyac se encuentra la Capilla del Cerrito, que conmemora la milagrosa aparición de las flores que recogió Juan Diego. También se acepta de forma general, incluso por la INBG, que éste era el lugar donde estaba el antiguo templo prehispánico a Tonantzin³³, destruido en 1521 (Clemente, s.a.).



*Ilustración 25: Capilla del Cerrito
(2011)*

La capilla actual data de 1749, aunque la fachada permaneció inconclusa hasta 1950, el mismo año en que el pintor Fernando Leal terminó una serie de murales para el interior de la capilla. Titulada *La leyenda guadalupana*, la serie muestra el bautizo de Juan Diego y episodios del *Nican Mopohua*. Aparentemente, estos murales causaron cierta agitación social en el momento de su estreno por representar ángeles con rasgos negros e indígenas³⁴ (*Guía*

³³ Los mexica construían templos en las cimas de algunas colinas, p. ej., en el Cerro de la Estrella (Iztapalapa, D.F.).

³⁴ Curiosamente, para 2009 también se conservaba en el interior de la capilla una copia del retrato oficial de

México Desconocido, 2001:44).

El atrio del edificio está decorado con estatuas de arcángeles en mármol, y sirve como mirador desde el que se puede contemplar la ciudad de México. Esta función como mirador es una de las razones que los visitantes alegan para explicar su ascenso hasta la capilla, aunque ponen en primer lugar motivos devocionales. La Capilla del Cerrito no sólo sirve como recordatorio de las apariciones sino que, en palabras de uno de los peregrinos de Zumpango: “es el último esfuerzo, hay que intentarlo”. Muy raramente, alguien que ha hecho una promesa escala el cerro arrodillado. Otro gesto de devoción poco común es acariciar los pies de alguno de los arcángeles de mármol.

Adosado al lado oriental de la capilla, se eleva un pequeño convento de monjas carmelitas, y un poco más al este se encuentra el ex-voto de mayor tamaño del recinto: la “Vela del marino”. Construida a principios del s. XX, hace referencia a un ex-voto original, contemporáneo de la capilla del Pocito: el mástil de un navío colocado allí por unos marinos que habían salvado su vida tras encomendarse a la Virgen de Guadalupe (Clemente, s.a.). Al oeste de la Capilla del Cerrito se halla el panteón del santuario. En su interior están enterrados personajes relevantes de la sociedad mexicana de los siglos XVIII y XIX, aunque no se permite el libre acceso y, por tanto, no forma parte del circuito habitual que siguen los visitantes de la Villa³⁵.

Un dato poco conocido por los peregrinos y el público en general —incluido yo hasta 2013— es que este área de la Villa, todo el cerro excepto los edificios religiosos, no es administrado por la INBG, sino por el “Fideicomiso del Tepeyac”, una empresa creada por el banco Banamex. De hecho, ambas partes del santuario están divididas por una discreta valla, y por puertas que suelen estar abiertas la mayor parte del tiempo, pero que permiten cerrar la parte norte de la Villa, incluyendo el cerro. El fideicomiso se ha hecho cargo del mantenimiento de algunas estructuras, y en la actualidad gestiona la seguridad y limpieza de este área, así como un edificio junto al conjunto escultórico de La Ofrenda, que incluye un punto de venta de alimentos y aseos públicos. Algunas placas repartidas por el entorno del cerro indican el papel constructivo y rehabilitador de esta empresa.

[¿Ilustraciones con las Placas donde se lee “Fideicomiso del Tepeyac Banamex”, con una fecha (1984 al pie del cerrito, 1959 junto a la Capilla del CerritoIMG_3133? Y P9144093?]

El Bautisterio se encuentra en el lado occidental del recinto, separado de la Basílica por el

Juan Diego, que había causado controversia en México previamente —cuando fue presentado en 2002 durante el proceso de canonización del santo— por las mismas razones: representar a un hombre indígena con fenotipo europeo.

³⁵ Construido a primero del siglo XVIII, es uno de los pocos camposantos de la etapa colonial que sigue cumpliendo esta función. Vinculado estrechamente con el santuario, en 1859 pasó sin embargo a formar parte de los cementerios públicos capitalinos. A finales de ese siglo comienza a ornarse con numerosas obras de arte, alcanzando su mayor esplendor (Senties, 2001:52-53). Restaurado por Porfirio Díaz en los prolegómenos de la Revolución Mexicana (Clemente, s.a.), se incorporó en 1992 al catálogo de monumentos históricos nacionales de México (Senties, 2001:52), razón por la que no está abierta al público en general.

atrio chico. Más raramente se le denomina “baptisterio”, el término más utilizado en España para nombrar a las capillas bautismales. Consta de una capilla central y tres capillas periféricas de diferentes tamaños³⁶. Es el edificio donde se llevan a cabo los bautizos, el sacramento más demandado en la Villa. Hasta su construcción, este ritual se llevaba a cabo en la propia Basílica, pero el número excesivo de solicitudes obligó a la erección de un espacio dedicado exclusivamente a ello. Por tanto, se trata de un edificio importante pese a no estar asociado directamente con la narración de las apariciones: es el lugar escogido por muchos padres para bautizar a sus hijos, estableciendo un primer vínculo simbólico con la Virgen de Guadalupe al tiempo que se presenta al bebé en sociedad.

Además, el bautisterio sirve como sede de las oficinas de la parroquia —y, por tanto, de las capillas que dependen de esta: de Indios, del Pocito y de Juramentos— y archivo de sus documentos. Allí acuden las personas interesadas en buscar sus actas de bautizo, así como en realizar ceremonias en alguno de los espacios indicados: matrimonios, confirmaciones, funerales y otros servicios litúrgicos.

Además de las estructuras descritas, la Villa cuenta con otros hitos de menor envergadura distribuidos a lo largo del recinto. Por ejemplo, la columna situada al poniente de la Capilla del Pocito, que recuerda el lugar donde se elevaba la Capilla de las Rosas hasta 1968. Había sido edificada en 1895 siguiendo un estilo mixto entre isabelino y neoclásico (*Guía México Desconocido*, 2001:45) para indicar el lugar donde, según la tradición, la Virgen había esperado a la sombra de un cazahuate³⁷ a que Juan Diego trajera las flores que le había ordenado recoger.

De entre las numerosas estatuas que existen en el santuario, destaca la de Juan Pablo II en bronce. Situada entre el atrio central y el chico —y entre la antigua y la nueva basílica—, esta efigie mide más de 3 m de altura, con una base de 2,5 m. Fue inaugurada en 1981 para conmemorar la primera visita papal a México (Clemente, s.a.). Muestra a Karol Wojtyła de pie, ataviado con la vestimenta papal típica³⁸ y sosteniendo un báculo.

Algunos visitantes depositan velas y flores a sus pies, cantan y lloran frente a la imagen del pontífice (Martínez Huerta, 2005:27), lo que demuestra para la INBG que: “México siempre recordará con profundo afecto la figura del Papa Juan Pablo II, pues su palabra y testimonio llegó al corazón de muchísimos mexicanos” (INBG, 2005:118).

³⁶ Se terminó de construir y fue consagrada en 1991, con un diseño en forma de espiral firmado por el arquitecto español José Luis Benlliure.

³⁷ *Ipomoea arborescens*, una especie de árbol autóctono de las montañas de México.

³⁸ Las prendas que componen dicho atuendo son: la mitra —gorro alto y hendido—, el palio —banda que pende de los hombros sobre el pecho—, el amito —tela cuadrada sobre la espalda y hombros, empleada durante algunos oficios religiosos—, la casulla —tela que cubre brazos y cuerpo con una abertura central para la cabeza— y la sotana.

3.2.2. *Espacios externos*

En las últimas décadas, el santuario guadalupano ha crecido más allá de sus límites originales, de manera que la INBG también gestiona actualmente dependencias localizadas fuera de la Villa. Pese a ser periféricas no distan del recinto, y algunas de ellas se concentran en un mismo área —por ejemplo, la calle Allende, contigua al santuario, o el Callejón de San Lorenzo, en el lado opuesto de la colindante Calzada de Misterios—. En conjunto conforman la parte “extramuros” del santuario.

Algunas de estas instalaciones —como el Centro de Pastoral o las casas de sacerdotes— ofrecen soporte a las actividades cotidianas del santuario, mientras que otras —como la Escuela de Enfermería— son relativamente autónomas de su funcionamiento ordinario, aunque explicitan su carácter guadalupano y colaboran con la Villa periódicamente. A diferencia de las estructuras dentro del recinto, abiertas al visitante, la mayoría de las instancias externas a la Villa restringen el paso al público en general.

El santuario dispone de dos Casas de Peregrinos destinadas a recibir a los peregrinos que llegan desde fuera de la Ciudad de México, previa reserva y por una pequeña cantidad de dinero. Consisten en grandes habitaciones diáfanas con servicios básicos: baños, duchas, atención médica de urgencia y aparcamiento, y cocina en la de S. Juan Diego.

Los peregrinos no suelen permanecer más de una noche en estos centros: habitualmente, llegan con un día de anticipación a la misa asociada al grupo con el que peregrina (De Alba, 2003d:17). Durante su estancia, los peregrinos son responsables de la limpieza del centro, así como de no dañar las instalaciones. El Centro de Pastoral envía sacerdotes que ofrecen atención espiritual a las personas alojadas, para que éstas “conozcan el verdadero sentido que representa iniciar una peregrinación” (ibid.). En palabras de uno de los trabajadores del Centro de Pastoral: “Aquí la gente pasa y es en ese momento en el que tratamos de dar una catequesis pequeña. Con tratar de explicar lo que dijo la Virgen ya tenemos fiesta”.

La Casa del Peregrino San Lorenzo se asienta en un predio de 450 m² en el Callejón de San Lorenzo, al oeste de la Villa. Lleva funcionando como albergue desde al menos 1954, y actualmente recibe anualmente varios miles de peregrinos: entre 15.000 y 18.000 según la INBG (2005:221), y entre 26.000 y 28.000 según Jiménez Hernández (2007:23). En todo caso, la demanda de alojamiento en esta Casa del Peregrino disminuyó al construirse la de San Juan Diego, que cuenta con espacios más amplios e instalaciones más modernas.

El edificio suma 1.000 m² distribuidos en cuatro pisos, cada uno de ellos dotados de aseos, y consta de 10 habitaciones de distinto tamaño: siete más pequeñas con capacidad para 40 personas cada una, y otras tres más grandes con un cupo de 120 personas por habitación. Algunas de las habitaciones se han empleado para almacenar material del Museo de la Basílica (INBG, 2005:221). Las demás, diáfanas, están diseñadas para que los albergados

extiendan en el suelo sus propios sacos de dormir o colchonetas. La cuota por persona y noche es reducida —el equivalente a un billete de metro o autobús—, con los que se financian los suministros del inmueble: agua, luz y mantenimiento (Jiménez Hernández, 2007:24). Los peregrinos también deben respetar una serie de normas: no fumar ni consumir alcohol en el edificio, no introducir animales, respetar la hora de entrada y de salida acordada... Además de ofrecer un lugar donde pernoctar, la Casa sirve a los peregrinos como lugar seguro donde dejar sus pertenencias mientras están en el exterior, presumiblemente asistiendo a la misa que hayan reservado en la Basílica.

La Casa del Peregrino San Juan Diego fue inaugurada y bendecida en 2000, tras ser cedida en contrato de comodato —un préstamo gratuito que vence tras el plazo acordado— por el Gobierno del Distrito Federal³⁹. Para 2005, presuntamente había albergado ya a 1.945.400 peregrinos y recibido 58.800 autobuses⁴⁰ (INBG, 2005:56). Se ubica en la Calzada San Juan de Aragón, con un área total de cerca de 24.000 m², distribuidos en cinco dormitorios con una capacidad total de 800 personas, aseos, duchas, comedor con parrillas y mesas, y estacionamiento para 120 autobuses o 284 turismos (de Alba, 2003d:17). En 2009, la “cuota mínima de recuperación” —la cantidad que tienen que pagar los peregrinos que pernoctan— era de 10 pesos por persona y noche, y de 20 pesos por vehículo estacionado, un precio de pernocta muy inferior al de cualquier otra alternativa habitacional en la Ciudad de México. También aquí se encargan los propios albergados de mantener el espacio limpio y en buen estado, tarea que es concebida por la INBG como “otra forma de evangelización” (INBG, 2005:219).

El centro permanece abierto durante todo el año, y de forma continua —24 horas al día— a partir del 30 de noviembre y hasta final de año, la época de mayor afluencia (ibid., p. 16). La Casa del Peregrino San Juan Diego, como la de San Lorenzo, está pensada para ofrecer un espacio seguro al peregrino, aparte de un lugar donde descansar y asearse (INBG, 2005:144). Esta seguridad se persigue mediante la vigilancia del inmueble con un circuito cerrado de cámaras que vigila el inmueble, y con la presencia de las fuerzas federales de apoyo del santuario, que también se alojan en este edificio (ibid.). Además, en la plantilla de trabajo de la casa hay 8 personas encargadas de mantener el orden en todas las áreas, otras 4 de la limpieza, y otra de la administración.

El Centro de Pastoral es un extenso inmueble inaugurado en 2004, sito en la calle Allende al norte de la Villa. En él se llevan a cabo la organización y la coordinación de todas las actividades pastorales realizadas por la INBG. Por 'pastoral' se entiende el cuidado espiritual que llevan a cabo sacerdotes y —desde el Concilio Vaticano II— laicos en favor de sus parroquianos, sentido extraído de la metáfora bíblica del pastor y su rebaño. Por tanto, puede

³⁹ Anteriormente había servido como estación de una empresa estatal de autobuses ahora extinta Ruta 100.

⁴⁰ Estos datos, sin embargo, parecen exceder las capacidades de alojamiento reales del centro. Más aún ocurre con las cifras arrojadas por el Informe Quinquenal del santuario para el período 2001-2005: 4 y 1,5 millones de peregrinos y autobuses, respectivamente (INBG, 2005:143).

incluir un amplio rango de actividades distintas, aunque en el santuario se agrupan en 3 grandes conjuntos: la pastoral litúrgica, encargada de las celebraciones eucarísticas, las confesiones y otras ceremonias; la pastoral profética, encargada de catequizar, transmitiendo el dogma cristiano —y en el caso de la Villa, también la doctrina guadalupana emanada del *Nican Mopohua*—; y la pastoral social o socio-caritativa, inspirada en la virtud teológica de Caridad, que condensa los servicios de otra índole ofrecidos a los parroquianos.

Desde su reforma en 1998, la INBG ha reorganizado el Departamento de Pastoral, formulando dos líneas de acción principales. La primera es la atención y evangelización del peregrino, que engloba las áreas de pastoral ya mencionadas. La segunda línea es la formación de agentes evangelizadores, denominada “Pastoral Orgánica” y consistente en cuatro nuevas áreas: la pastoral de agentes, la pastoral misionera, la pastoral de medios sociales de comunicación y la pastoral de servicios administrativos.

Todas estas áreas se concretan en “acciones pastorales”, proyectos de carácter táctico. Excluyendo la dimensión litúrgica —de la que se ocupa la Oficina del Ministerio de Celebraciones Litúrgicas— y los aspectos que tienen que ver con los medios de comunicación masivos —de los que se encarga el Departamento de Comunicación Social—, la mayoría de estas acciones se organizan desde este edificio en la calle Allende. Aunque el Centro de Pastoral acoge iniciativas muy variadas, puede reconocerse un énfasis en la tarea de evangelizar, entendida como “suscitar y fortalecer la fe del otro” (INBG, 2005:29), bien de forma directa —pastoral profética— o a través de agentes evangelizadores.

En este espacio se llevan a cabo numerosas actividades, que pueden agruparse según el sector poblacional al que están orientadas. Por ejemplo, el centro aloja una Pastoral Indígena, una Pastoral Juvenil y una dedicada a las personas con adicción a drogas. La evangelización también es interna: se organizan actividades dirigidas a los propios trabajadores y voluntarios del santuario, como el curso de “Formación a agentes y empleados para la atención del peregrino en la INBG” realizado entre julio y diciembre de 2009. Aunque este conjunto de acciones se planifica desde el Centro de Pastoral, algunas de ellas pueden desarrollarse en la Villa o en el exterior. Por ejemplo, la “Carpa del encuentro” situada en el atrio central es gestionada por este centro.

La importancia del ámbito pastoral para la INBG se refleja en su estructura y organigrama. En los nuevos estatutos del santuario (1999) se preveía la erección de un Consejo Pastoral encargado “de estudiar atentamente la situación pastoral y evangelizadora del Santuario, sugiriendo líneas de acción y actividades específicas y verificar sus resultados” (*Boletín Guadalupeño*, 2009:7). Este consejo fue constituido en febrero de 2009, y el máximo responsable del Centro de Pastoral era también el Vicerrector del santuario en 2009. En la actualidad, aunque este cargo lo ocupa otro canónigo, dicho responsable del área pastoral era Arcipreste del Cabildo y Delegado ante la Conferencia Episcopal en 2015.

En la actualidad, el Colegio de Infantes, sede del Coro de Infantes de la Basílica se encuentra

también en la calle Allende. Es una escuela de nivel primaria —de 6 a 14 años— con una plantilla escolar de 80 niños, y cuenta con aulas, pistas deportivas y otras instalaciones propias de un centro educativo. Los miembros del coro, seleccionados de entre los alumnos de la cercana Escuela Cristóbal Colón —surgida en 1949 precisamente para dar cuidado a los niños del Coro— reciben clases homologadas con el plan de la Secretaría de Educación Pública de México (INBG, 2005:125). Además, los alumnos reciben formación musical y litúrgica para actuar como coristas y monaguillos.

El Coro de Infantes de la Basílica se fundó en 1776, y desde entonces la agrupación ha ocupado distintos espacios: la antigua basílica, el ex-convento de capuchinas, la escuela Cristóbal Colón ya mencionada... (Alba, 2003a). El número de niños que conforman el coro varía de año en año: en el período 2000-2005, la agrupación ha oscilado entre 62 y 68 miembros (INBG, 2005:191) de entre 8 y 12 años. En su desempeño como niños cantores, visten sotana roja, sobrepelliz —vestidura eclesiástica que cubre hasta algo más abajo de la cintura— blanco, medias blancas y zapatos negros.

El coro actúa en la Villa con regularidad, casi siempre en la nueva Basílica: diariamente en la misa solemne de las 9 horas, y los domingos acompañados por el órgano monumental. Tradicionalmente, este coro acompaña a artistas reconocidos en las mañanitas a la Virgen del 12 de diciembre y canta en otras fechas significativas del año, como el 10 de mayo —Día de la Madre—, el 12 de octubre —celebración del “Descubrimiento de América” y llegada del cristianismo al continente—, Navidad y Año Nuevo. Además, el Coro participa en otras ocasiones especiales, como en 3 de las visitas papales a México. El Coro también ha cantado fuera del santuario y del Distrito Federal, participando asimismo en producciones televisivas y de cine (Alba, 2003a).

La INBG posee tres Casas Sacerdotales en la periferia de la Villa: una habitada por un único canónigo, otra con 12 apartamentos y una tercera con 24 habitaciones (INBG, 2005:93). En ellas habitan los sacerdotes que ejercen en el santuario, así como obispos o presbíteros que requieren alojamiento por temporadas cortas. Además de cama y alimento, la INBG proporciona a los residentes un seguro médico (ibid.), y cada casa cuenta con su plantilla de trabajadores que se ocupan de tareas de mantenimiento, cocina, etc.

La casa con apartamentos se encuentra cerca del extremo sur de la Villa. Se trata de un edificio antiguo con un patio común, alrededor del cual se distribuyen las viviendas familiares, 2 de ellas destinadas a sacerdotes visitantes (Jiménez Hernández, 2006a:24). De los 12 apartamentos existentes, 8 de ellos cuentan con dos habitaciones y dos baños, disponiendo los 4 restantes de un dormitorio y un baño (INBG, 2005:146). Todos cuentan además con una cocina y un comedor.

La casa con habitaciones se encuentra a escasa distancia del lado norte del recinto guadalupano, contigua al Colegio de Infantes. Este edificio “es algo así como un pequeño seminario” (Jiménez Hernández, 2006a:23), ya que está diseñada para fomentar el espíritu

sacerdotal. Uno de los canónigos es el encargado de favorecer la convivencia fraterna y la comunión entre los residentes (INBG, 2005:187). Tiene 25 habitaciones individuales — algunas de ellas destinadas a visitantes— y áreas comunes: comedor, biblioteca, gimnasio, capilla y jardines.

La Capilla del Calvario está vinculada a la orden Misioneras Hijas del Calvario, nacida en Ciudad de México a finales del siglo XIX (Jiménez Hernández, 2009:23). De hecho, la capilla está situada junto al Hogar de ancianos Santa María de Guadalupe, uno de los que gestiona esta organización. Sin embargo, aunque fue edificada por iniciativa de las Misioneras, desde que se inició el culto en la capilla el mantenimiento del templo y la administración de los sacramentos ha sido responsabilidad de sacerdotes de la Basílica (*Boletín Guadalupano*, 2007:22).

La capilla fue construida entre los años 1906 y 1912, y restaurada bajo la nueva Administración de la Basílica en 2004. Está situada en la calle Calvario, una vía pequeña y con una única entrada para el tráfico rodado, pero a tan sólo una manzana de la Villa y a escasa distancia de las instalaciones que la INBG tiene en el Callejón San Lorenzo. El inmueble también es de menor tamaño y menos llamativo que los que contiene el recinto guadalupano, pero está coordinado con la red de templos que gestiona la INBG: se incluye en la asignación de celebraciones diarias para que no coincida con las del resto de altares (INBG, 2005:194), es atendido por el equipo de seguridad de la Villa, y depende de las oficinas centrales para la realización de varios trámites.

En una estructura del Callejón San Lorenzo, construida en 1972, se halla la sede de la “Escuela de Enfermeras de Guadalupe, A. C. (Asociación Civil)”, fundada en 1968. El edificio cuenta con aulas y otros espacios donde desarrollar las actividades de formación que realizan unos 80 alumnos de enfermería, a nivel de educación superior y universitaria (Hernández García, 2004:20).

La escuela está administrada por las religiosas de la congregación “Hijas de la Caridad de María Inmaculada”, y por la INBG a través de su área de Pastoral Socio-caritativa. Los alumnos practican asiduamente sus conocimientos en el santuario atendiendo a los peregrinos, habitualmente en una clínica móvil que se estaciona en el atrio⁴¹.

⁴¹ Además de las dependencias listadas hasta aquí, el santuario gestiona otros espacios periféricos a la Villa: 3 “Casas para Eventos múltiples” en la calle Quintana, con una superficie total aproximada de 4000 m²; el CEFALAE “Tonantzin Guadalupe”, en Misterios 777 esquina con Calle Ricarte; y unos predios en la calle Cantera, nº 25 (INBG, 2005:122). También tiene acuerdos con otras organizaciones para coadministrar instalaciones, como el firmado con la Fundación de Apoyo Ángeles en el Hospital de la Basílica, sito en la calle Francisco Campos, 43 (Vallecillo, 2005:20).

3.2.3. *La Villa en expansión*

La visita papal y la canonización de Juan Diego en la Basílica en 2002 supuso un importante espaldarazo al culto guadalupano, que tuvo como correlato el diseño de un par de proyectos constructivos por parte de la INBG: la Plaza Mariana y el Santuario Nacional de San Juan Diego.

Durante mi primera visita a México, en 2008, fui testigo del letargo de la edificación de la primera estructura mencionada. Aledaño al atrio había un solar de casi 30.000 m², donde antes se alzaba el mercado público “34 Villa Zona”. La planificación había comenzado en 2000 con un proyecto del arquitecto Javier Sordo Madaleno, y continuado en 2003 con la donación por parte del Gobierno del Distrito Federal de este predio a la Fundación Plaza Mariana, una Asociación Civil presidida por el cardenal Norberto Rivera y encargada de financiar la obra con capital privado. En 2006 se había colocado la primera piedra, pero desde entonces la edificación no había continuado, provocando que en 2007 el gobierno de la Delegación Gustavo A. Madero reclamara formalmente la devolución de los terrenos, alegando el incumplimiento de los plazos pactados (Valadez, 2007). Este órgano contabilizaba en 18 millones de pesos las pérdidas anuales debido al desuso de este espacio, en concepto de subvenciones que otorgaba a los más de mil comerciantes reubicados por la obra (DGAM, 2010a).

En una conversación que mantuve en julio de 2009 con el entonces Vicerrector de la INBG, achacó el retraso a la irregularidad del terreno, con ciénagas y grutas subterráneas—, que obligaban a realizar numerosos replanteamientos. La solicitud delegacional fue rechazada por la administración del Distrito Federal, pero las obras de edificación permanecieron paralizadas hasta 2010, cuando el Grupo Carso, presidido por el empresario Carlos Slim —considerado el hombre más rico de México y uno de los más ricos en el mundo—, se hizo cargo del proyecto y recommenzó las actividades de construcción en el predio. En un acto público celebrado el 12 de octubre de 2011, al que acudieron Carlos Slim, la cúpula eclesiástica y el presidente de México (ver 2.5.1), el primero donó la Plaza Mariana a la INBG.

El diseño original contemplaba una Capilla de la Rosa en el centro de la plaza, un centro de evangelización bajo la superficie, un columbario con 100.000 nichos distribuidos en 2 niveles —con cuya venta se pretendía sufragar las obras constructivas—, un mercado público orientado hacia las calles Iturbide y 5 de febrero, y un museo con acceso desde el Paseo Zumárraga y el atrio (INBG, s.a.). En 2013 la mayor parte de la estructura había sido construida, respetando en general el diseño mencionado. La capilla proyectada, no obstante, había sido sustituida por una explanada, una ampliación del atrio decorada con imágenes de numerosas advocaciones marianas donde los peregrinos acampaban. El centro de evangelización mencionado aún no se había abierto, pero unas lonas colgada de la fachada de un edificio acristalado anunciaba en 2012 la próxima apertura allí de un “Centro Multimedia

de Evangelización”, y anticipaban las instalaciones y actividades que se desarrollarían en su interior: “Imagina... / Seis pantallas de 180 grados y kioscos multimedia. / Jardines con vista panorámica para la oración y el silencio. / En una hora de recorrido podrás aprender más sobre: / La historia de los Patriarcas, de los Profetas y del Pueblo de Israel. / El misterio de la Encarnación y la vida pública de Jesús. / El drama de la Pasión y la Resurrección de Cristo. / La historia de la Iglesia Católica desde Pentecostés hasta el Papa Benedicto XVI. / La vida de los Santos. / Y las principales apariciones de la Santísima Virgen María en México y en el mundo”. El espacio destinado al museo guadalupano tampoco estaba habilitado en 2013 para acogerlo. Por su parte, el mercado público sí estaba funcionando, administrado por la Delegación.



Ilustración 26: Centro en la nueva Plaza Mariana (2011)

El Santuario Nacional de San Juan Diego se ubica en la Avenida de Montevideo, a unas pocas manzanas de la Villa. Según González Fernández, fue construido como iglesia parroquial, pero el Gobierno la incautó antes de su consagración convirtiéndola en un cine (González, 2004:444). En todo caso, este inmueble edificado en 1942 sirvió como Cine Lindavista hasta que cayó en desuso. El santuario lo adquirió en 2002 a través de un contrato de comodato (INBG, 2005:92), en la víspera de la canonización de Juan Diego. Fue dedicado al nuevo santo, y bendecido por el papa Juan Pablo al día siguiente de la celebración. Aunque es gestionado desde la Villa, y coordina con sus templos los horarios de misas y el equipo de seguridad, el Santuario Nacional de San Juan Diego posee un sitio web propio: <http://www.santuariosanjuandiego.org> [2015].

Tras su dedicación debía ser objeto de una profunda restauración. Inicialmente se planeaba conservar el exterior del edificio, de estilo neobarroco, y elevar en el interior una estructura de planta elíptica que imitara la forma del aura que rodea a la Virgen de Guadalupe

en la tilma sagrada. Supuestamente, esta estructura iba soportar una cubierta en espiral representando un atecocoli⁴². Un nuevo proyecto a cargo del estudio de Fernando Romero, el arquitecto de la Plaza Mariana y otras construcciones del Distrito Federal, modifica ese planteamiento, a favor de un diseño similar al de la Basílica invertida. Este proyecto conserva la idea de construir un área de criptas bajo el templo, con cuya venta de nichos se financiaría la restauración del edificio.

Pese a seguir casi completamente abandonada, una parte de la iglesia está abierta al público, en la que se ofician misas. Asimismo, el antiguo rector de la Basílica, Diego Monroy Ponce, es el actual capellán del Santuario Nacional de San Juan Diego, título con el que aparece públicamente.

No debe confundirse el santuario juandieguino descrito con el que se halla en Cuautitlán (Estado de México), conocido como “El Cerrito”, y donde la narrativa devocional oficial sitúa la vivienda de Juan Diego y su tío, y por tanto el lugar de la 5ª aparición de la Virgen de Guadalupe. Este santuario es orgánicamente independiente de la INBG, pero se inscribe plenamente en el mito y el culto guadalupanos. Ubicado en un núcleo urbano muy poblado, recibe numerosos visitantes, especialmente en torno a las celebraciones anuales de diciembre.

3.3 El entorno del santuario

Aparte de los edificios controlados por la INBG dentro y fuera del recinto de la Villa, la presencia del santuario guadalupano afecta a la zona urbana circundante. Muchos de los espacios que lo rodean muestran de una forma u otra la influencia de la Basílica, y algunos de ellos incluso han sido diseñados ex-profeso por su cercanía. La fase más reciente de este proceso de adaptación fue el “Proyecto de mejoramiento urbano del entorno de la Basílica de Guadalupe” ejecutado por los gobiernos defenío y delegacional en 2011. Esta intervención, dirigida a la “renovación integral de la imagen urbana”, de acuerdo al panel informativo junto a las obras, incluyó la instalación de farolas, la remodelación de las vías conducentes a la Villa y de algún edificio aledaño, y la instalación de mobiliario urbano. En suma, el proyecto supuso una gentificación del área circundante a la Villa.

Tres de las vías de acceso principales que comunican el complejo sagrado con el resto de la ciudad son fruto directo de la existencia del santuario en el área. Son precisamente las que conectan con el centro de Ciudad de México: las calzadas de los Misterios y de Guadalupe, y la parada de Metro Villa-Basílica. Su singularidad amerita una descripción específica de cada una.

Las calzadas de los Misterios y de Guadalupe son las calles más antiguas del entorno,

⁴² Tipo de caracol marino cuya concha utilizaban los mexica como instrumento de viento.

y continúan siendo las más empleadas por los peregrinos que acuden a pie o en vehículo. De una longitud aproximada de 4 km, ambas dan inicio en la Glorieta de Peralvillo al sur, extendiéndose la Calzada de Guadalupe hasta la Villa y la Calzada de los Misterios unas manzanas más al norte.

Ésta última se remonta a tiempos prehispánicos, cuando atravesaba el lago Texcoco para unir Tenochtitlán con tierra firme. Era, por tanto, la vía tradicional de acceso al santuario, y continuó siéndolo en la etapa novohispana. Antes de 1675 se llamaba Calzada de Piedra o Camino de Guadalupe, pero recibe su actual nombre con la construcción de 15 monumentos o ermitas a lo largo del camino que representan los misterios del rosario⁴³. Estas estructuras de estilo barroco, de 1,5 m de ancho por 4 m de alto, están divididos en 3 secciones: la inferior, que sirve como soporte y apenas está ornamentada; la media, con un grabado o pintura que muestra el misterio correspondiente; y la superior, con una imagen de la Virgen de Guadalupe. En la cúspide hay una pequeña estatua. Conocidas como “humilladeros” en la época colonial (Tyrakowski, 1998:62), servían para que los peregrinos se detuviesen a rezar el pasaje correspondiente del rosario al pasar por ellas. Con el paso del tiempo, estos monumentos fueron deteriorándose hasta quedar solamente 8. Con ocasión de la visita del Papa en 1999 —cuyo “Papamóvil” atravesó esta calzada en sus visitas a la Basílica— se rehabilitaron las ermitas que aún quedaban en pie y se reconstruyeron las 7 restantes, con una decoración algo más sobria. También con motivo de esta visita pontificia, se erigió una cruz de 22 metros en el extremo de la vía opuesto a la Villa, que fue bendecida por el Papa con el título “Cruz de la Evangelización”. Esta es una réplica exacta de la que conmemora los 500 años de cristianismo americano en el interior de la Basílica (ver 3.2.1), aunque en su base incluye también las figuras de unos sacerdotes, que representan a las órdenes religiosas que iniciaron la catequización. Sin embargo, esta dedicación oficial es ampliamente desconocida entre la población, que la conoce popularmente como “Monumento al Peregrino”.

En la actualidad, la Calzada de los misterios funciona frecuentemente como ruta de regreso de los peregrinos. Cuenta con una amplia acera en el lado este —donde se yergue la hilera de monumentos— que es empleada para este fin por los que abandonan el santuario a pie. Esta acera fue construida también previamente a la visita de Juan Pablo II en 1999, retirando un carril al tráfico rodado para concederlo a los peatones y, de paso, proteger las ermitas con los misterios del rosario.

Además de la amplia acera este, colaboran con la función de desalojo de la vía su anchura, con 4 —o en ocasiones 5— carriles para vehículos motorizados, y el sentido norte-sur de la circulación. En consecuencia, el flujo de visitantes que emplea esta vía después de salir de la Basílica termina desembocando en la Glorieta de Peralvillo⁴⁴. En esta intersección

⁴³ Los misterios son episodios de la vida de Jesús y María de acuerdo a la mitología católica. Tradicionalmente eran 15, hasta que Juan Pablo II incluyó 5 adicionales mediante la carta apostólica *Rosarium Virginis Mariae* (2002).

⁴⁴ Esta última plaza solía contener una rotonda, lo que explica su nombre oficial. Sin embargo, la población defeña reconoce la ausencia denominando también a la plaza “antigua Glorieta de Peralvillo” o “ex-Glorieta de Peralvillo”.

dan comienzo el Paseo de Reforma —una de las vías principales de la ciudad— y la Calzada de Guadalupe, paralela a Misterios. Por esta razón, muchos grupos de peregrinos provenientes de fuera de Ciudad de México acuden hasta aquí en vehículos motorizados, y efectúan el último tramo de viaje a pie.



Ilustración 27: Lona informando sobre el proyecto de remodelación urbanística del entorno de la Basílica (2012)



Ilustración 28: Nuevo mercado de artesanías (2012)

La Calzada de Guadalupe, que se construyó en 1791, es la vía de entrada a la Basílica más importante en el presente, debido a varias características. En primer lugar, porque a través del “Puente Papal” penetra directamente en el santuario. El Puente Papal es la continuación del “camellón” [carril peatonal central] de Calzada de Guadalupe, que se eleva a medida que

avanza hacia el norte para encontrarse con la entrada principal del atrio, al lado sur de la Villa, situada a mayor altura. El tráfico rodado de Calzada de Guadalupe, por su parte, es desviado hacia el este por el Paseo de Zumárraga. En segundo lugar, el sentido de circulación es sur-norte, lo que permite a los vehículos de motor dirigirse a la Basílica desde el centro de Ciudad de México. Por último, la Calzada de Guadalupe dispone a lo largo de toda su longitud de un carril central peatonal de unos 4 m de ancho, el camellón mencionado, que los peregrinos utilizan para caminar hasta el santuario.

Aunque no cuenta con monumentos como la calzada paralela, esta vía parece señalar su carácter especial de ruta de peregrinación a través de varios elementos: la propia existencia del camellón, la disposición a ambos lados del mismo de parterres con arbustos y árboles, así como de bancos para sentarse, y el cambio de diseño de dichos parterres en el tramo previo al santuario⁴⁵. Pese a esta consideración hacia la peregrinación implícita en la configuración urbanística del área, este tipo de movilidad religiosa coexiste con otros no considerados sagrados. De esta manera, en los cruces de Calzada de los Misterios con vías perpendiculares —como la calle Juventino Rosas o la avenida Río Consulado— desaparece el carril peatonal central, y ordinariamente tiene preferencia el tráfico rodado. Por otra parte, esta y otras vías de acceso al santuario experimentan cortes de tráfico puntuales cuando se produce movilizaciones multitudinarias a la Basílica, como los días 11 y 12 de diciembre, o con la llegada de las peregrinaciones de las diócesis de Querétaro y Toluca.

El tren suburbano de la Ciudad de México —cuyo nombre oficial es Sistema de Transporte Colectivo, pero es denominado universalmente como “metro” en el habla cotidiana— es uno de los medios más utilizados por los visitantes al santuario, especialmente entre la población del Distrito Federal y del Estado de México. Hay dos paradas de la red de metro en los alrededores del santuario, ambas utilizadas habitualmente —pero en absoluto exclusivamente— por los peregrinos. La más cercana es “La Villa-Basílica”, con accesos a la Calzada de Guadalupe y otras vías próximas a la entrada principal del recinto sagrado. Como el resto de estaciones del tren suburbano, La Villa-Basílica tiene un dibujo distintivo: el perfil del edificio de la nueva Basílica con una sencilla Virgen de Guadalupe a la derecha. Antes de 1998, el nombre de esta estación era simplemente “La Villa”, y su emblema la imagen de la Guadalupana.

La parada “Deportivo 18 de Marzo” se ubica a varias manzanas al oeste de la Villa, por lo que es escogido por muchos visitantes para acceder desde aquí al recinto sagrado. Hasta 1998, el nombre de esta estación era “Basílica”, por ser la más cercana al santuario. Su dibujo distintivo era el perfil de la Basílica, que fue incorporado después al de la parada La Villa-Basílica. En el interior de la estación existen carteles que señalan, por escrito y con un dibujo, la salida que conduce a la santuario.

Existen otras estaciones, como “Martín Carrera” o “Indios Verdes”, que también

⁴⁵ Las macetas laterales, continuas y rectangulares hasta entonces, adoptan forma circular y están separadas unos 2 m entre sí, cada una de ellas conteniendo un árbol y unos pocos arbustos pequeños.

permiten acceder a la Villa con relativa comodidad pero no son utilizadas tan frecuentemente por los peregrinos como las dos ya mencionadas. La estación “Misterios” se encuentra a bastante distancia del santuario, pero su cercanía a la calzada homónima le ha valido como emblema la silueta de una de las ermitas situadas en la vía. Además, junto con las paradas de “Tlatetolco” y “Valle Gómez”, permite llegar a pie hasta la Glorieta de Peralvillo, punto de reunión de numerosos grupos de peregrinos.

Mis observaciones sobre el empleo del metro por parte de peregrinos a la Basílica los días 11 y 12 de diciembre de 2008, 2012 y 2013 produjeron impresiones ambivalentes. En 2008, el volumen de usuarios era mucho mayor de lo habitual, y varios trabajadores del sistema de transporte me confirmaron el incremento de afluencia debido a la festividad guadalupana. Por el contrario, en 2012 y 2013 no observé diferencias notables en las estaciones distantes del santuario, aunque sí de las más próximas a él. A falta de datos numéricos fiables sobre el uso del metro en esta ocasión señalada, se me ocurren dos explicaciones complementarias para un hipotético descenso: la preferencia en este momento del año por la peregrinación caminada desde el lugar de residencia, y el desánimo inducido por el personal del metro. En varias ocasiones recibí, junto con otros usuarios, la recomendación de no viajar en suburbano a la Basílica, así como información incorrecta sobre el trayecto de las líneas y el horario de apertura de las estaciones cercanas al santuario. En 2008, al preguntar a uno de los trabajadores de una estación si iban a extender los horarios debido a la celebración guadalupana, me respondió que, al contrario, la estación del santuario cerraría dos horas antes de lo habitual, hecho que posteriormente me desmintieron otros informantes. En 2012, un agente de policía arengaba a los viajeros de una estación de una línea que conducía a la Basílica: “¡Aquí no van a llegar a Deportivo 18 de Marzo!”, extremo que, como comprobé, también resultó ser falso. Probablemente estas acciones eran concertadas y dirigidas a evitar el colapso del servicio⁴⁶.

La presencia de la Basílica influye también en la actividad económica del área circundante. En mayor o menor medida, los comercios situados alrededor en torno al santuario tienen como clientes a los peregrinos. Los servicios y productos que ofrecen algunos de ellos —por ejemplo, cortinas— no indican a priori una vinculación con la peregrinación, pero solo si se ignora la faceta económica de muchas visitas a Ciudad de México desde áreas menos urbanizadas. Por otra parte, resulta difícil establecer la relación causal entre la presencia del santuario y algunas actividades comerciales. Por ejemplo, en las zonas al sur y al oeste del recinto religioso se halla una notable concentración de zapaterías, una especialización económica que no parece obedecer a la cercanía de aquel. Por otra parte, numerosos locales incluyen en sus nombres referencias guadalupanas, quizá como reclamo para los peregrinos: “Zapatería Guadalupe”, “Tabaquería La Villita”, “Academia de idiomas Tepeyac”... También

⁴⁶ La reducción del horario en estaciones de metro junto a las cuales se celebraban eventos multitudinarios era una práctica habitual durante mi estancia en el Distrito Federal, y que resultaba paradójica a muchos extranjeros.

los eslóganes, como el de “¡Bienvenidos peregrinos!” de un restaurante, y los nombres de los productos, como el “Combo peregrino” ofrecido por un cercano Burger King, señalaban explícitamente a los visitantes de la Basílica como clientela.

La mayoría de las tiendas de la zona son versátiles, y combinan una oferta específicamente a los peregrinos con otra más genérica. Por ejemplo, una tienda de revelado de fotografías que además vende “recuerdos guadalupanos”. Pero unos pocos negocios tienen como clientela exclusiva a los peregrinos, y dependen del flujo de estos para subsistir. Los puestos de venta ambulante son el tipo de comercio ligado más íntimamente a la Basílica, de la que dependen absolutamente. Estos puestos, a menudo en situación administrativa irregular, ocupaban diversas áreas de acuerdo a la tolerancia de las autoridades públicas de la Delegación o del Gobierno Federal. El cierre del mercado público aledaño al santuario, y posteriormente el desalojo de los comerciantes del atrio contribuyeron a que los tenderetes se desparramaran por las vías contiguas a la Villa.

En 2008 y 2009 el camellón de la Calzada de Guadalupe estaba lindado por puestos de venta móviles, cubiertos con lonas azules, a lo largo de la última manzana anterior al santuario, desde la calle Ricarte hasta el Puente Papal. Cerca de aquí, en torno a la salida de la estación de metro “La Villa-Basílica” en la calle Alberto Herrera, se encontraba otro núcleo de puestos de venta ambulante. Asimismo, la mitad oeste de la Calzada de Guadalupe estaba ocupada ocasionalmente por puestos similares —diferenciados de los anteriores, sin embargo, por el color rojo de sus lonas— a partir de la calle Garrido hasta el final norte de la vía, impidiendo el tráfico rodado por estos carriles. Miembros del personal eclesiástico y laicos de la INBG también se lamentaban de la “invasión de vendedores” en la amplia acera este de la Calzada de Misterios, que hacían peligrar a los viandantes por la escasez de paso libre. En 2011, los tenderetes se habían trasladado al lado oeste y suroeste del recinto religioso, y habían modificado y uniformado su aspecto, probablemente debido a la intervención del gobierno de la Delegación. Una elevada proporción de los propietarios de estos puestos estaba formada por vendedores del antiguo mercado público “Villa Zona”, o de la zona de Paseo de Zumárraga afectada por las obras de construcción de la Plaza Mariana. Este hecho era reconocido tanto por el personal de la INBG como por el gobierno delegacional, que concedía una subvención a los vendedores relocalizados (DGAM, 2010a). Tras el proyecto de mejora mencionado al comienzo de este apartado el número de tenderetes en torno al santuario disminuyó drásticamente, de manera que en 2012 y 2013 apenas observé ninguno.

En estos puestos de venta, altamente especializados, podían encontrarse una gran variedad de artículos referentes a la Virgen de Guadalupe: velas, espejos, lámparas, cuadros, escapularios, rosarios, ex-votos, pulseras, etc. En menor medida, podían adquirirse artículos de trasfondo religioso dedicados a otras advocaciones marianas, a otras figuras sagradas católicas e, incluso, a otros cultos populares en México no cristianos, como a la Santa Muerte o a Jesús Malverde, el “santo patrón de los narcotraficantes”. Por último, algunos de los puestos —sobre todo los que se encontraban más alejados del santuario— vendían también

productos ajenos al tema religioso: máscaras de luchadores famosos de la lucha libre mexicana, maletas, etcétera.

Capítulo 4

Las peregrinaciones guadalupanas en México, D. F.

“Peregrinación” es el término más empleado en México para referirse a las visitas a la Basílica de Guadalupe en el Distrito Federal, englobando las etapas de salida del lugar de origen, de traslado hasta el santuario, de estancia en el mismo y, a menudo, de regreso al punto de partida. Asimismo, “peregrino/a” es el calificativo que se adjudica habitualmente a los participantes en este proceso.

En conjunto, las visitas a la Villa son cuantiosas en términos de participación, frecuentes, y de gran variedad interna. Sin embargo, comparten generalmente una misma procedencia común: el territorio nacional mexicano, y especialmente el Distrito Federal y los Estados del interior de México, limítrofes con aquel. Esta práctica no es única en México, sino que se inscribe en una larga serie de peregrinaciones católicas, es decir, de viajes a santuarios que muestran capacidad para atraer visitantes de las zonas circundantes. Las peregrinaciones guadalupanas destacan como el subgrupo principal de esta serie, no sólo en términos de afluencia numérica, sino también en lo que S.H. Bhardwaj llama 'catchment area' [área de correspondencia, cuenca] (Turner y Turner, 1978:237): la extensión del poder de convocatoria de visitantes originarios de regiones circundantes más o menos lejanas. La Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe es el santuario mexicano con mayor atracción, abarcando toda la geografía mexicana y, en menor medida, otros países americanos. En palabras de Victor Turner: “Guadalupe has a unique place in the system shared by no other centre” [Guadalupe tiene un papel único en el sistema que no comparte con ningún otro centro] (Turner, 1973:226).

Las peregrinaciones a la Basílica del Tepeyac son tan sólo uno de los tipos de movilidad rituales a relacionados con el culto a la Virgen de Guadalupe. Como se ha visto antes (capítulo 3), existen otros santuarios guadalupanos repartidos por todo el territorio mexicano y en numerosos países extranjeros, además de una densa red de altares vecinales y domésticos que también están involucrados en procesiones y otros tipos de movilidad simbólica. Más aún, la peregrinación es solo una de las expresiones posibles de devoción guadalupana, que se manifiesta también en la exhibición de imágenes, la producción de ex-votos, la realización de promesas, la entonación de himnos, y probablemente muchas otras que no he observado o detectado como tal. No obstante, la peregrinación, y específicamente la

peregrinación a la Basílica, es la piedra angular de la devoción a la Virgen de Guadalupe. Como dice Reyes Couturier, “la convergencia hacia ese punto de un gran número de peregrinos singulariza y expresa en variadas formas lo significativo del culto” (Reyes, 1972:575). Efectivamente, este viaje sagrado involucra muchas de esas otras formas de devoción, además de mostrar rasgos exclusivos, como la penitencia.

En mi tesina afirmé que “en rigor, 'peregrinaciones guadalupanas' debería hacer referencia a todos los templos y capillas dedicados a esta advocación mariana”, pero que en ese trabajo me centraría sólo en los viajes al santuario guadalupano principal en el D. F. (Asunción, 2011:69). Además, en México las peregrinaciones de este tipo no se producen necesariamente aisladas, sino que en muchas ocasiones forman parte de un ciclo de peregrinaciones que incluye visitas a otros santuarios no guadalupanos. Desde el pueblo originario del D. F. que inserta las peregrinaciones a la Basílica en su calendario festivo (Medina, 2007:13), hasta el matrimonio que acudía anualmente tanto a la Villa como al templo de San Juan de los Lagos (Jalisco) para dar gracias a la Virgen, pasando por la familia mexico-estadounidense que aprovechó su vuelo a México para acudir a otros santuarios además de la Basílica. Garma Navarro ya identificaba esta dimensión en 1988, afirmando que en México los sitios sagrados “están interrelacionados, y los viajeros suelen visitar más de uno”¹ (Garma, 1998:88).

La inmensa cantidad y diversidad de casos concretos me induce a mantener este foco en las peregrinaciones a la Basílica, a fin de describir de forma algo ordenada una práctica y una cultura en México, cuya existencia es innegable, pero cuyos límites resultan difíciles de definir. Sin embargo, incluiré también la información que he recabado sobre otros tipos de movilidad justificada por el culto guadalupano, a lo largo de este capítulo y del siguiente.

4.1. Historia y contexto social actual

Como se ha visto (en el apartado 2.3), el Tepeyac probablemente albergaba un santuario prehispánico hasta la llegada de los conquistadores españoles. Aunque no existe aún suficiente información para vincular el culto de la diosa Tonantzin, la supuesta titular de dicho templo azteca, con el de la Virgen de Guadalupe, Bernardino de Sahagún ya establecía una relación entre ambas peregrinaciones: “vienen ahora a visitar a esta *Tonantzin* de muy lejos, tan lejos como de antes, la cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas” (Sahagún 1969:352).

Para García Mora, las peregrinaciones cristianas se iniciaron prontamente con la fundación de Nueva España: “Esta arraigada tradición [...] fue implantada en Mesoamérica desde el siglo XVI al sustituir con santuarios católicos los antiguos centros ceremoniales”

¹ Afirma, además, que en las peregrinaciones a pie los santuarios son nada más —pero nada menos— que el núcleo de un conjunto de símbolos que salpican el camino.

(Mora, 2001:350). Los relatos de los cronistas, obras pictóricas y antiguos ex-votos atestiguan la existencia de este tipo de práctica devocional ya en la época novohispana. El Arzobispo Montúfar, por ejemplo, informaba en 1550 de cómo las mujeres criollas de la ciudad de México caminaban descalzas y apoyadas en su bastón de peregrina a venerar a la Virgen en el Tepeyac (Taylor, 1987:12).

En el siglo XVI ya se adjudicaba a la Guadalupana una especial eficacia contra las inundaciones, mientras que se consideraba más apta a la Virgen de los Remedios para terminar con las sequías— (Lafaye, 1977:40). A partir de un momento indeterminado comienza a atribuirse también a la Virgen de Guadalupe la capacidad de proteger a la población frente a enfermedades y accidentes. Algunas obras pictóricas que se conservan en el museo de la Basílica, como el mural *Procesión franciscana de Tlatelolco al Tepeyac implorando la intercesión de la Virgen de Guadalupe para aplacar la peste de cocolixtli de 1554* (atribuido a José Suárez) o el cuadro *Milagro de la Virgen de Guadalupe al hijo de Don Antonio Carvajal* (anónimo), atestiguan la pervivencia de esta función auxiliadora entre los siglos XVII y XVIII. De la misma forma, la colección de ex-votos de dicho museo, compuesta por más de 1.300 piezas en las que se agradece algún tipo de ayuda sobrenatural recibida, también da testimonio de este empleo estratégico de la advocación guadalupana desde el siglo XIX a la actualidad, y de la íntima relación entre la concesión de favores por parte de la Guadalupana y la visita a su Basílica².

Sin embargo, desconocemos de qué manera se realizaban esos viajes a la Villa, y hasta qué punto coincidían con las peregrinaciones actuales en término estructurales y de significado. Solo se sabe que los grupos de peregrinos guadalupanos más longevos, asociados a algunas diócesis mexicanas, se han trasladado periódicamente a la Basílica desde finales del siglo XIX. Algunos de los elementos característicos de aquellas visitas parecen haber pervivido. Por ejemplo el uso combinado de medios de transporte tradicionales y modernos: entre 1886 y 1936, los participantes en la peregrinación de Querétaro se dividían entre el reducido grupo que avanzaba a pie y el grueso de peregrinos, que les seguía en tren (Tyrakowski, 1992:66), de la misma manera que en la actualidad un grupo peregrina, mientras que otro acude al santuario en autocar u otro vehículo motorizado. En *Image and Pilgrimage*, el matrimonio Turner recoge un relato de la 50ª peregrinación de la Diócesis de Querétaro, en 1940 (Turner y Turner 1978:95), y el *modus operandi* descrito allí coincide en general con el de la 119ª peregrinación de la misma entidad, que tuve oportunidad de presenciar en 2009.

Tras la Revolución Mexicana (1910-1920), y hasta la reforma constitucional de 1992, la legislación prohibía la realización de actos religiosos fuera de los templos, entre ellos las peregrinaciones. Sin embargo, la norma tuvo efectos materiales y las visitas a la Basílica continuaron practicándose sin que los sucesivos gobiernos las reprimieran (Garma, 1994:11;

² La faceta pragmática de la peregrinación parece haber sido evidenciada en los análisis de dicha época. De la Maza afirma que para el Padre Florencia, uno de los primeros apologetas, “Guadalupe tiene una utilidad práctica. Es fe, es virtud, es tranquilidad. La pregunta del ¿por qué? y el ¿cómo? de los anteriores evangelistas [Sánchez y Becerra] se traducen aquí en ¿para qué sirve?” (de la Maza, 1984:91).

Tyrakowski, 1992:69).

Pese a la larga trayectoria histórica de las peregrinaciones guadalupanas, las que se producen en la actualidad son sólo parcialmente deudoras, en términos formales y semánticos, de las que se llevaban a cabo en el pasado. Aunque Tyrakowski (1998:57) comenta al respecto que “la tradición seguía viva y no parecía consentir cambios”, los cambios sociales del entorno donde se realizan las peregrinaciones han afectado a su desarrollo. Garma Navarro, por ejemplo, en su descripción de la peregrinación desde Iztapalapa a la Basílica en 1988, enfatiza que, a pesar de la importancia que tiene la tradición en el discurso de los participantes, la práctica presenta mucho elementos modernos: la ruta seguida, el empleo de vehículos motorizados, el rol de algunos de los actores... (Garma, 1994:75).

4.2. Etapas de la peregrinación

Las peregrinaciones guadalupanas tienen carácter procesual, y pueden ser descritas distinguiendo una serie de etapas sucesivas reconocibles por las diferentes acciones que llevan a cabo los actores. Esta división cronológica es habitual en los estudios sobre el fenómeno del peregrinaje en general y del caso guadalupano en particular. Victor Turner, por ejemplo, reconoce “a sequence of social dramas” [una secuencia de dramas sociales] que pueden ser aislados analíticamente: los preparativos, el viaje, la llegada y el retorno (Turner, 1973:192). Valero, por su parte, afirma que las peregrinaciones al Tepeyac “están organizadas en torno a una estructura clásica en la que suceden varios ritmos o momentos fundamentales”: la partida, el camino, la llegada, la visita y el regreso (Valero, 1998:67-70).

En este trabajo respetaré esta estructuración por etapas, reconociendo cuatro: los preparativos, el traslado a la Villa, los movimientos internos en el santuario y el regreso al punto de partida. Aunque el gran número y diversidad de las peregrinaciones guadalupanas dificulta la tarea de encontrar regularidades, en los siguientes apartados trataré de poner de relieve algunas generalidades sobre cada una de estas fases.

4.3.1. Preliminares de la peregrinación

Los preparativos para el traslado a la Basílica varían de acuerdo al tipo de grupo que peregrinará. Las visitas individuales existen, pero parecen haber sido históricamente menores en número o, al menos, haber tenido un impacto social menor. Para 1972, Teófilo Reyes afirmaba: “aunque los individuos pueden solos realizar su peregrinación, lo más común es encontrar a grupos” (Reyes, 1972:575) y, efectivamente, las visitas colectivas seguían teniendo mayor notoriedad entre 2008 y 2013.

El autor citado divide también las peregrinaciones de acuerdo al tipo de grupo formado: laboral, familiar, ligado la Iglesia, otros grupos informales, y mayordomías (ibid, pp. 576-579). Estas categorías siguen siendo vigentes, aunque en la práctica se superponen. Por ejemplo, si la familia del trabajador puede recibirlo en el santuario, participando juntos en la visita, o si la población de un municipio puede organizarse simultáneamente en torno a la parroquia local y al mayordomo electo para ese año —como ocurre en la peregrinación desde Iztapalapa descrita por Garma Navarro (1994)—. Sin embargo, esa sencilla tipología recoge bastante adecuadamente las instituciones que, durante mi trabajo de campo, servían de eje organizativo para la formación de grupos de peregrinos. La amplia constelación de dichos grupos parece haber mantenido esta división grosso modo desde hace al menos medio siglo. A principios de los 70, Turner (1973:224-225) describía las peregrinaciones que habían tenido lugar en una quincena de 1951, de acuerdo a un documento de ese año, y afirmaba que —si dichas peregrinaciones eran paradigmáticas de los diferentes grupos que viajaban hasta la Basílica en la década de los cincuenta— obedecían un modelo que seguía en vigor a principios de la década de 1970: parroquias, grupos de trabajadores, sindicatos, vecinos, alumnos... Asimismo, las categorías que maneja este autor para denominar a estos tipos —'professional groups', 'family pilgrimage', 'individual pilgrims' [grupos profesionales, peregrinaje familiar, peregrinos individuales]— se asemejan a las expuestas por Reyes, y encajan con los casos que observé entre 2008 y 2015. La propia INBG reconocía esta clasificación en su *Instructivo para peregrinar*, que recomendaba iniciar el camino con una bendición: “para convertir nuestra vida de familia, de parroquia, de grupo apostólico, de fábrica, de oficina, de sindicato, en un testimonio de fe que instaure el Reino de Dios” (INBG, 2007).

Bajo esta clasificación se halla casi siempre el criterio territorial, que determina en gran medida la inclusión de miembros en el grupo de peregrinos. Una trabajadora de la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (SEDEREC) del gobierno defeño me subrayó en 2013 el carácter colectivo de las peregrinaciones, no solo a la Basílica, sino también a otros santuarios cercanos, de las comunidades consideradas originarias del Distrito Federal: “Si su estudio esta abocado a las peregrinaciones no puede dejar de ir al Santuario de Chalma en enero. Por mi trabajo con la gente puedo decirle que muchos de ellos se van no sólo de manera individual, sino incluso por pueblos, que acuerdan el viaje por medio de la organización tradicional de la mayordomía, donde todavía ello existe. En otros pueblos donde ello ya desapareció, se van en grupos organizados por la Iglesia. Claro, la peregrinación es más evidente en las delegaciones del Sur que en las del Norte, a mi parecer”. La clave de agrupación parece ser la proximidad territorial.

Aunque al santuario llegan grupos de personas de muy diversa índole, empíricamente observé una cierta distinción entre los grupos informales, extraídos de la red familiar o de amigos, y los grupos formales, creados en el seno de una organización con personalidad jurídica. Los primeros son de menor tamaño, oscilando generalmente entre 2 y 5 personas. No

realicé un estudio estadístico ni encontré datos previos al respecto, pero de mis observaciones deduje que estos grupos informales coinciden a menudo con el núcleo familiar típico de México: madre, padre e hijos. Sin embargo, en otras ocasiones intervienen también, o en su lugar, otros componentes de la red familiar —hermanos, abuelos, tíos y primos—, y en menor medida amigos y vecinos.

Los grupos formales son más llamativos que los anteriores, tanto por su mayor tamaño como por el uso intencional de distintivos. Estas dos son las principales características que separan a los grupos formales de los informales, pero también difieren por el modo de reclutamiento a través del que se forman. Los grupos formales surgen de una estructura institucional sectorial ya existente, y aprovechan sus recursos materiales y organizativos disponibles para alistar a sus componentes y preparar la parte logística del viaje. La periodicidad anual de la mayoría de estas peregrinaciones, que se realizan en torno a una misma fecha del año —con un margen máximo de un par de semanas—, colabora en el proceso de reclutamiento, que también da inicio con regularidad, y a través de cauces generalmente conocidos por la sociedad local. La entidad organizadora cuenta además con diversas herramientas de difusión a su disposición: el tablón de anuncios, el boletín de la iglesia o la empresa, el pegado de carteles en el área... El matrimonio Turner probablemente se refiere a los preparativos de estos grupos formales cuando afirma: “The pilgrimage to Guadalupe is also highly organized at its points of departure” [La peregrinación a Guadalupe también está altamente organizada en sus puntos de partida] (Turner y Turner, 1978:95).

Con respecto a los miembros del grupo informal, por su parte, suelen ser captados a través de las relaciones familiares o de amistad. Pero la casuística es inmensa, y a menudo mixta. Por ejemplo, así describía un peregrino procedente de Huatla de Jiménez (Oaxaca) la convocatoria de la peregrinación anual a la Basílica: “En la concentración, cada quien... Simplemente se invita cada año a través de la radio y el periódico. La invitación sería nada más, digamos, a concentrarse en un lugar que está por acá (señalando el exterior de la Villa). Entonces nos concentramos, y ya de ahí parte lo que es la peregrinación para venir aquí a la ermita”. Un mecanismo específico de reclutación mixta lo promueve indirectamente la Basílica al ofrecer servicios como las bodas grupales. Estas ofertas favorecen que se creen grupos ad hoc cuyos miembros tienen intereses particulares pero paralelos, grupos que se deshacen tras la llegada al santuario³. Por otra parte, desconozco de qué manera las vías de comunicación telemática emergentes, como Facebook o WhatsApp, que aún estaban implantándose durante mi trabajo de campo, han afectado al proceso de reclutamiento de miembros de grupos informales y formales de peregrinos.

El género es un criterio a menudo importante durante la fase de reclutamiento. Algunas peregrinaciones de grupos grandes sólo aceptan mujeres u hombres, o bien organizan dos viajes separados, uno para cada uno de los géneros reconocidos socialmente. En algunas ocasiones, el modo de transporte era distinto para cada género: los hombres de mediana edad

³ Por otra parte, los traslados a la Basílica con fines sacramentales —bautizos, bodas, primeras comuniones, XV años— no suelen tener el carácter ritual de las peregrinaciones en sentido estricto.

caminan, mientras que las mujeres —acompañadas de niños pequeños y ancianos— se trasladan en camionetas o autocares. En otras ocasiones menos frecuentes las mujeres también caminaban, dando lugar a las denominadas “peregrinaciones femeniles”, como la tradicional de Morelia.

Aunque ambos tipos de grupos, formales y no, peregrinan con mayor asiduidad en algunas fechas señaladas del calendario de festividades católicas —como las celebraciones en honor de la Virgen de Guadalupe en torno al 12 de diciembre, o la Semana Santa—, las peregrinaciones de unos y otros grupos se organizan en momentos distintos. Solo la minoría de la peregrinaciones familiares se repiten anualmente, lo que facilita la organización de la práctica y la captación puntual de otros miembros. En estos casos, la regularidad en las visitas se debe habitualmente a mandas o agradecimientos (ver apartado siguiente), como los padres de una informante procedente de la localidad de El Oro (Estado de México), que en los años 60 iban a la Villa “los días tranquilos” de finales de año, para dar gracias a la Virgen por los dones concedidos durante ese período.

Las más de las veces, los grupos informales peregrinan con ocasión de una etapa crítica de la vida familiar —por ejemplos: el nacimiento de un hijo, la pérdida de empleo, una enfermedad...—, mientras que los grupos formales suelen trasladarse periódicamente a la Basílica, convirtiendo la peregrinación en una actividad ordinaria de la empresa o de la Diócesis.

La organización responsable de la peregrinación se inscribe con un año de antelación en el “Libro de Peregrinaciones” de la Basílica, reservando así una misa para la fecha concreta. Dicho libro se trata de un documento físico respaldado por los equipos informáticos del Módulo de Informes, que se renueva anualmente cada 20 de noviembre. El trámite requiere de un pago anticipado, y está justificado por un recibo que la INBG expide al grupo, indicando en él la fecha prevista del viaje. Según las fuentes del santuario más recientes, la Villa recibe anualmente alrededor de 2.000 peregrinaciones de este tipo (INBG, 2005:114). De estas, para 2003, “cerca de noventa son de Arquidiócesis, Diócesis y Prelaturas de México [...] El resto de las peregrinaciones son de empresas, comercios, grupos de formación, comunidades, escuelas, familias y todos aquellos quienes con su presencia anual tributan un homenaje de amor y fidelidad a la Señora del Cielo” (Alba, 2003b).

Además de la fecha y hora de la misa, el representante del grupo formal de peregrinos y el personal de la Basílica pactan también otras cláusulas. El “instructivo” *Nuestra peregrinación al santuario del Tepeyac* (INBG, 2007), que se entrega en formato impreso a los responsables de la peregrinación y que estaba disponible en formato digital en el sitio web de la INBG durante mi trabajo de campo, señala los siguientes aspectos a tener en cuenta durante el proceso de registro: el número de peregrinos, el modo de traslado al santuario, el número de vehículos que empleará el grupo de peregrinos, si la peregrinación partirá o no desde la ex-glorieta de Peralvillo, si el grupo necesitará pernoctar en alguna de las Casa del

Peregrino administradas por la INBG, si precisará de una catequesis previa a la peregrinación, si pretende realizar un “acto de piedad popular” —rezo del Rosario, procesión, danza, banda musical, etcétera— en el atrio central, si el grupo repartirá alimentos entre sus miembros en el atrio, y si los peregrinos portarán imágenes.

Pese a las diferencias estructurales de los dos tipos de grupos identificados, las motivaciones alegadas por sus miembros para peregrinar presentan cierta regularidad (ver apartado 6.7.3). En el caso de los grupos familiares, o informales en general, la visita a la Basílica se realiza frecuentemente como reacción a un episodio considerado crítico de la red de la que se extrae el grupo de peregrinos. Pero, además, el viaje al Distrito Federal puede aprovecharse con fines turísticos y económicos: para conocer los yacimientos arqueológicos cercanos, para comprar artículos inasequibles en el lugar de origen, etcétera. Esta combinación de motivos es común en los grupos que provienen de otros Estados mexicanos, o de fuera de México. También los miembros de los grupos institucionales varían de año en año, a menudo incorporándose nuevos peregrinos en virtud a una crisis similar de su red familiar o social informal. En ambos casos intervienen ideas transaccionales de “manda” y agradecimiento, que describo a continuación.

4.2.1.1. La manda y la acción de gracias

Aunque la INBG promueve una definición metafísica de peregrinación como movimiento de acercamiento a Dios, las entrevistas y conversaciones informales que mantuve con los actores sociales involucrados muestran que un gran número de peregrinos, si no la mayoría, acuden al Tepeyac tras haber realizado una promesa a la figura sagrada. En un acto coherente desde la lógica de la reciprocidad, el futuro peregrino pide algún favor a la Virgen a cambio de visitar su santuario. La mayoría de las peticiones que me fueron referidas no eran de naturaleza trascendental —relacionadas con una esfera espiritual desvinculada de la material—, sino que surgían del reconocimiento de necesidades prosaicas actuales o potenciales.

Estas “mandas”, “promesas” o “votos” —como también son conocidos en México— involucran a veces actividades piadosas distintas a la peregrinación pero vinculadas a ella, como el auxilio a los viajeros. Por ejemplo, me refirieron a menudo la costumbre de los vecinos de la delegación Gustavo A. Madero de hacer una manda anualmente de servir café y tamales a los peregrinos. Un joven defeño hablaba así de la labor de una pareja de amigos suyos, quienes ayudaban voluntariamente con ocasión de la fiesta del 12 de diciembre: “Sus papás empezaron a hacer las mandas [...] Como viven muy cerca de la Basílica de Guadalupe, todos los doce de diciembre llevan café y algo de comida a los peregrinos”. Es decir, la manda puede exigir acciones múltiples, anuales, o que incluso se extiendan de una generación a la

siguiente⁴. En efecto, aunque la manda suele ser puntual y conlleva un único viaje a la Basílica, en ocasiones requiere peregrinaciones sucesivas y/u otras actividades devocionales. Este es el caso de la peregrinación anual desde el municipio de Zumpango (Estado de México), donde alguno peregrinos se comprometen a trasladarse tres años consecutivos al santuario guadalupano, a pie y cargando una imagen de la Virgen de tamaño considerable. Según me explicaba uno de los integrantes de este grupo de peregrinos: “Pues mira, se dice que mínimo se tienen que ir tres años seguidos y, si te diste cuenta, algunas personas llevaban cuadros a la espalda. Esas personas tiene esa manda de llevar su imagen”.

El agradecimiento a la Virgen de Guadalupe por un don concedido es otro de los motivos expresados habitualmente por los peregrinos para justificar su viaje a la Basílica. Por su carácter retrospectivo se opone a la manda, de cariz prospectivo, pero no son mutuamente excluyentes. En algunas de las narrativas construidas por los actores para explicar su proceso peregrinatorio pueden hallarse ambas razones, manda y acción de gracias. Cronológicamente, en primer lugar el devoto formula una manda a la Virgen de Guadalupe, prometiéndole viajar a su santuario de la Villa si recibe una gracia determinada; en segundo lugar, el futuro peregrino percibe que la gracia le ha sido concedida, atribuyéndola a la intervención de la Guadalupana; en último lugar, el don es retribuido con el traslado al santuario previamente acordado, incluyendo dar gracias a esta figura sagrada —representada por la tilma—.

No obstante, en otras ocasiones los peregrinos sólo emplean una de las dos razones en sus discursos. De este modo, en las narrativas tan sólo aparece un conjunto de circunstancias favorables al individuo que son interpretadas por él como fruto de la acción mariana, sin que haya tenido lugar una manda previa, y que catalizan una peregrinación para dar gracias.

El empleo por parte de los participantes de la 'manda' y del 'agradecimiento' para explicar sus peregrinaciones no es de origen reciente. Remontándonos al pasado cercano, Turner recoge los relatos de sendas ofrendas realizadas por una azafata y un torero en 1952 a la Virgen de Guadalupe, como reconocimiento de gracias recibidas (Turner, 1973:225). Más aún, los temas representados por algunas de las obras pictóricas que se conservan en el Museo de la Basílica testimonian la importancia de ambas razones para peregrinar, la manda y la acción de gracias, desde hace 4 ó 5 siglos. Por ejemplo, el óleo *Milagro al hijo de Don Antonio Carvajal* (s. XVIII), ya mencionado, se trata de un costoso ex-voto entregado al santuario como contraprestación por la salvación milagrosa del hijo del oferente. También un cuadro de 1653, titulado *Procesión franciscana de Tlatelolco al Tepeyac implorando la intercesión de la Virgen de Guadalupe para aplacar la peste del cocolixtli de 1554*, permite deducir que la peregrinación se concebía ya en el siglo XVII como un tipo de rogativa con la que se esperaba recibir una gracia —en este caso, el fin de la epidemia—.

Si los participantes ponen en juego discursivamente la manda y la acción de gracias como desencadenantes individuales de la peregrinación, es porque la lógica que subyace a

⁴ Esa continuación intergeneracional de la práctica armonizaría con el ámbito de aplicación de la gracia solicitada, que abarcaría al grupo familiar del solicitante.

ambos es consistente con el discurso milagroso asociado a la Virgen de Guadalupe. La leyenda aparicionista de esta advocación mariana incluye diversos milagros, pero además la Virgen María es concebida en el imaginario católico como un interlocutor especialmente eficaz para atender los ruegos de los creyentes. En este sentido, la Virgen de Guadalupe es percibida por sus devotos como una mediadora eficaz entre lo humano y lo divino, y la peregrinación a su santuario como una práctica piadosa apropiada para hacerse merecedor de favores sobrenaturales.

Por otra parte, algunas interpretaciones emic sobre las peregrinaciones restaban importancia a los dos motivos mencionados. Por ejemplo, la trabajadora de la SEDEREC citada antes pensaba que “la peregrinación no es algo individual, sino grupal, y que tiene un sentido histórico muy fuerte que data desde la época prehispánica. Y que, como todo, con los cambios ha ido variando, incrementando algunos elementos y sufrido algunas sustituciones, pero el sentido es diferente de la petición, la plegaria, la manda o la nueva serie de cultos como el de San Judas Tadeo”. También el estudio con sesgo apologético dirigido por Paolo Giurati y Elio Masferrer Kan —un sacerdote italiano y un antropólogo mexicano, respectivamente— concluía que la visita al Tepeyac era interpretada por los peregrinos en general como “un cumplir lo que pidió la Virgen, lo que la Iglesia enseña que se haga y lo que hacen también los otros peregrinos, lo que se ha aprendido a hacer desde niños y que se ha continuado haciendo”, mientras que solo 1 de cada 13 peregrinos afirmaba acudir para “pedir felicidad, salud, fuerza de ánimo, paz y serenidad” (Báez et alii, 1998:102-3). Asimismo, una profesora de la Universidad Autónoma de México, al saber el objeto de mi investigación, me comentó en 2014 que había leído en el periódico que, pese a la idea asentada de que la gente peregrinaba para solicitar ayuda a la Virgen de Guadalupe, un estudio demostraba que en realidad lo hacía sobre todo como señal de cariño. La noticia le había sorprendido y agradado tanto que había conservado el artículo del periódico.

Estas declaraciones negando el cariz transaccional de las peregrinaciones a la Basílica, no obstante, parecen surgir unánimemente de posturas devocionales que califican positivamente el culto. El discurso apologético insiste en el carácter sagrado de la peregrinación, y minimiza la mención a posibles beneficios materiales de la práctica, en beneficio de los espirituales. Véanse, por ejemplo, la lista de razones que se enumeran en el *Instructivo para peregrinar* oficial:

- 1.- experimentar el amor de Dios.
- 2.- encontrar con el Misterio de Cristo Muerto y Resucitado.
- 3.- anunciar la Salvación obtenida por Cristo y reafirmada por Santa María de Guadalupe.
- 4.- encontrar el Perdón y la Reconciliación con Dios y nuestros prójimos.
- 5.- encontrarnos con nuestra cultura y sus manifestaciones de Fe y piedad popular (INGB, 2007).

Pese a dicho discurso, las razones alegadas por los informantes con quienes conversaba, así como otras muestras —por ejemplo, los textos de los ex-votos— indican hacia una preeminencia de las mandas y los agradecimientos como motivo para peregrinar a la Basílica de Guadalupe. Incluso en los grupos formales, las declaraciones daban por sentado que la manda y el agradecimiento eran las causas principales para peregrinar. Véanse, como ejemplos, dos fragmentos de conversaciones que mantuve: el primero, con dos hombres de origen mazateco en la Villa, el 12 de diciembre de 2013; el segundo, con un estadounidense de origen mexicano, en San Diego en 2011:

Yo: Me han dicho que algunos de ustedes venían en camión, otros venían en bicicleta, ¿no?

Informante 1: ¡Ah, sí! Son diferentes, lo que pasa es que vienen en diferentes momentos.

Informante 2: Son grupos.

I1: Los grupos vienen en diferentes momentos. Unos vienen caminando.

Y: ¿Y los que vienen caminando es que han hecho alguna manda?

I1: De hecho, es eso. Típicamente es por la manda por lo que ellos tienen que caminar. Aproximadamente unos 10 [u] 11 días desde Huautla hasta acá. Pura carretera federal.

Y: ¿Y las personas que vienen en otros medios de transporte, como en camión, etcétera, también pueden realizar mandas?

I1: Sí, ¿cómo no? De hecho, así hace todo el mundo. Si es que... Ahora sí que, de repente, cada quien... Cada uno de nosotros, ¿no? Por la salud, en agradecimiento de algo del año: cómo nos fue, o alguna curación, algún enfermo... Sobre todo esto, ¿no?, la curación de algún enfermo. En mi caso, yo voy por eso.

Y: Qué bueno que se recuperara la persona.

I1: Yo espero, yo espero. Tengo mucha fe⁵.

Informante3: One of my cousins, who is one year older than me... We have been always really close. And then my cousin got sick, when I was probably 17 or 16. He had something in the stomach, and they got out his appendix. But then there was some other thing and got worse. My mum is very religious, and had had a manda for a couple years when a relative got sick. Then my mum and my dad wanted to go Mexico [...] We took a bus all the way to the airport in Tijuana, and then from Tijuana we flew to Michoacán. That's where my grandparents are from. Then we drove like two hours south, Obrero Pueblo. El pueblo is like one street. We stayed there a couple of days, and then my mum had this manda and one of my tías had the same thing, so we took a bus from there to el DF, and got to there pretty much in the morning. One of our cousins lived in DF, so we went to his house, and from there we ended up to the Basílica. We stayed there for a mass, and then they took an elevator to the bottom, to my family's grave and we just stayed there for a while. We were only there for a day: we went in the morning and we left at midnight. We went to see the Basílica and then we got to go to

⁵ Al final del fragmento se evidencia una confusión: yo entendí que el hombre acudía a agradecer una curación ya realizada, cuando en realidad lo hacía para solicitar que se restableciese alguien que seguía enfermo.

Teotihuacan, to see the pirámides, which are really close. [Uno de mis primos, que es un año mayor que yo... Siempre hemos tenido una relación muy cercana. Y entonces mi primo enfermó, cuando yo tenía probablemente 17 o 16 años. Tenía algo en el estómago, y le quitaron su apéndice. Pero entonces tuvo algo más y empeoró. Mi madre es muy religiosa, y había tenido una manda durante un par de años cuando un familiar había enfermado. Entonces mi madre y mi padre querían ir a México (...) Tomamos un autobús directo al aeropuerto de Tijuana, y entonces desde Tijuana volamos a Michoacán. De ahí son mis abuelos. Entonces condujimos como dos horas en dirección sur, a Obrero Pueblo. El pueblo es como una calle. Permanecemos allí durante un par de días, y entonces mi madre tenía esta manda, y una de mis tías también, así que tomamos un autobús desde allí hasta el D. F., y llegamos allí aproximadamente por la mañana. Uno de mis primos vivía en el D. F., así que fuimos a su casa, y desde allí terminamos en la Basílica. Asistimos a una misa, y entonces tomamos el ascensor al sótano, a los nichos de mi familia, y simplemente permanecemos allí por un rato. Estuvimos allí solo un día: llegamos por la mañana y salimos a mediodía. Fuimos a ver la Basílica y entonces fuimos a Teohitucán, a ver las pirámides, que están muy cerca]

4.3.2. *El viaje hasta la Basílica de Guadalupe*

Inmediatamente antes de iniciar la marcha, los grupos formales —especialmente si se trata de un grupo diocesal— se reúnen habitualmente en una iglesia donde se oficia una misa de partida. El templo no es escogido al azar, sino por una o varias de las siguientes razones: su posición jerárquica en la zona, tener una especial significación para el grupo que peregrina, o estar situado en un lugar que facilita la ruta. En la peregrinación desde Iztapalapa de 1988, por ejemplo, el grupo se formó en —y partió desde— la iglesia del Señor de la Cueva, por ser este el patrón del municipio (Garma, 1994:68-9). En la peregrinación desde Zumpango (Estado de México) de 2009, por su parte, el templo escogido por los organizadores del grupo de peregrinos fue la parroquia de la Purísima Concepción, no sólo por su importancia, sino también por estar situada junto a la plaza central del municipio. En otras ocasiones, el grupo se constituye en las inmediaciones del santuario, y desde allí camina a la Villa, como en la peregrinación de Huautla de 2013 ya referida, o en la de Huautla (Querétaro) de 2009.

En caso de que se celebre misa, esta puede ser normal o contener elementos singulares. Dependiendo de la duración de la peregrinación a la que anteceden, las ceremonias pueden celebrarse en horarios no habituales. Además, suelen incluir una bendición, de palabra o mediante la aspersión de agua bendita⁶.

A partir de esta etapa, las peregrinaciones suelen diferir según el medio de transporte empleado principalmente: a pie, en bicicleta o con vehículos motorizados. Esta última

⁶ Para ello se emplea un acetre —un pequeño recipiente donde el sacerdote porta el agua— y un hisopo —un utensilio con mango que el sacerdote sumerge en el acetre para esparcir agua entre los asistentes—.

modalidad de traslado a la Basílica es la que suele presentar menos particularidades que la diferenciación de otros tipos de viajes no considerados como peregrinaciones. Sin embargo, se combina a menudo con otras formas de peregrinar. Por una parte, todas las peregrinaciones a pie y en bicicleta habitualmente van acompañadas de vehículos motorizados que sirven de apoyo al grupo de peregrinos, bien cargando con el avituallamiento y otros materiales, bien trasladando a ciertas personas que no pueden realizar la caminata: heridos, ancianos, niños... Por otra, a menudo las peregrinaciones en vehículos modernos reservan una última etapa a pie, generalmente desde la antigua Glorieta de Peralvillo. Los vehículos empleados suelen llevar distintivos externos que identifican al grupo como peregrinos. En algunos raros casos, el vehículo incluye logotipos de empresas que han patrocinado la peregrinación, como Nestlé en la proveniente de Santa Rita Tlahuapan (Puebla), el 11 de diciembre de 2012.

En las peregrinaciones con bicicletas, los vehículos de apoyo tienen la función de proteger al grupo de ciclistas cuando circulan por carreteras y otras vías destinadas al tráfico rodado. En estos casos, el grupo se ciñe al carril o arcén derecho, circulando de forma compacta a fin de ocupar la menor extensión de carretera posible. Las peregrinaciones en bicicleta también emplean distintivos —además de los automóviles de soporte, los propios ciclistas pueden portar banderas o vestir maillots uniformes— para facilitar su reconocimiento como peregrinos. Como en las peregrinaciones con vehículos modernos, y a diferencia de las caminadas, durante las peregrinaciones en bicicleta la celebración de ceremonias religiosas en el trayecto es menos frecuente.

En cuanto a los desplazamientos a pie, el número y la variedad de los que se realizan anualmente en México es tan grande que una investigación etnográfica no puede recoger exhaustivamente su diversidad. Tras varios años peregrinando al Tepeyac cada entidad desarrolla una forma única de organizar el viaje, pero mis observaciones, y las descripciones publicadas por otros autores, permiten distinguir una serie de elementos comunes. Giurati y Masferrer afirmaban para 1991 que la peregrinación a pie le efectuaban sobre todo quienes acudían a la Villa con la propia comunidad cristiana o con colegas de trabajo (Giurati y Masferrer, 1998e:111). Sin embargo, otros tipos de grupos también caminan al santuario. Hay que tener en cuenta que, aunque el núcleo organizador proceda de una parroquia o empresa determinada, pueden unirse en torno a él personas relacionadas de forma diversa. En la peregrinación anual desde Zumpango, por ejemplo, el primer impulso para formar el grupo había procedido de la extinta fábrica textil “La Hortensia”. Al cerrarse el centro de trabajo, los antiguos trabajadores continuaron peregrinando anualmente, uniéndoseles otros habitantes del municipio. Para 2009, aunque se reconocía el papel organizador de los antiguos trabajadores en la peregrinación, la captación se realizaba en todo el término municipal y parroquial.

Según el tamaño del grupo, y de la importancia que tenga en relación a la población de la que sale, el comienzo de la peregrinación puede ser anunciada mediante el lanzamiento de cohetes e ir acompañada de una banda de música que interprete piezas, bien mientras el grupo abandona el área de inicio o bien acompañándolo durante un trecho. En los casos en los que

participé había un cuerpo de encargados de conservar la integridad de la columna de participantes. Dado que muchas de las peregrinaciones se realizan a través de los arcones de las vías del tráfico rodado —cuyo uso se ha pactado antes con la autoridad pública correspondiente—, estos responsables tratan de asegurar que los peregrinos no invadan los carriles destinados al tránsito normal. Además, y a falta de un líder en el grupo que desempeñe esta labor, los encargados de integrar la columna se ocupan eventualmente de animar el paso del grupo con palabras de aliento. La forma de contrastar con el resto de los peregrinos varía, yendo simplemente desde el comportamiento diferencial —capacidad de impartir órdenes al resto de participantes— hasta el empleo de silbatos, megáfonos o banderolas para llamar la atención del grupo, pasando por el más habitual brazalete de color distintivo. Otra figura muy común en las peregrinaciones caminadas es el portaestandarte, que encabeza la columna al menos a su llegada a las inmediaciones de la Villa —desde la Glorieta de Peralvillo, por ejemplo— y al entrar en los municipios durante el camino. El estandarte suele ser su única identificación, aunque en algunos casos puede portar también un brazalete o tarjeta donde se especifique esta función.

Como en las peregrinaciones en bicicleta, las peregrinaciones a pie suelen ir acompañadas de vehículos modernos. Aparte de para servir de apoyo al grupo que camina, llevando víveres, los equipajes o a personas que no puedan seguir al grupo, algunos camiones se decoran ex-profeso para la peregrinación. Estos vehículos, conocidos como “camioncitos peregrinos” —diminutivo incluido—, son más habituales durante las celebraciones del 11 y 12 de diciembre, pero en ocasiones circulan junto a grupos de peregrinos a pie, generalmente precediéndolos. Cargan con adornos florales, carteles y/o luces que hacen llamativo al vehículo y anuncian su función. En ocasiones, están equipados con altavoces y reproducen música mientras circulan.

Las actividades durante el traslado a la Basílica también varían. En los casos que observé, la actividad de caminar se intercalaba cada varias horas con una fase de avituallamiento y descanso. En algunas peregrinaciones también se llevaban a cabo prácticas devocionales en dichos momentos. Véase como ilustración el horario de actividades del grupo de peregrinos de la Sierra de Querétaro para uno de los días de su viaje, en julio de 2009:

MIÉRCOLES 8

SALIDA DE AHUACATLAN

5:00 Despertar de los peregrinos.

6:00 Bendición y marcha.

6:40 Misa en La Ermita.

8:00 Marcha, 1ª y 2ª parte del Santo Rosario.

11:00 Almuerzo en Puerto de Vigas.

12:00 *Marcha, 3ª parte Santo Rosario trisagio.*

12:00 *Rezo del Ángelus.*

14:00 *Llegada a Tres Cruces. Adoración al Santísimo y comida.*

14:45 *Marcha, 4ª parte del Santo Rosario.*

15:30 *Entrada a Pinal de Amoles.*

21:00 *Hora para descanso nocturno* (Asociación de peregrinos de Querétaro al Tepeyac, 2009:17).

En las peregrinaciones que duran más de un día, la ruta seguida puede pasar por santuarios u otros lugares sagrados intermedios, como las “Tres Cruces” del ejemplo recién expuesto.

La entrada en los núcleos urbanos intermedios también pueden ser puntos de inflexión en el viaje. Durante la mayor parte de la peregrinación el orden de los asistentes no está controlado y el grupo de peregrinos se distribuye formando una columna sin una estructura rígidamente definida. Sin embargo, algunos grupos se resitúan antes de entrar en los municipios intermedios: los encargados de cargar con las pancartas las despliegan y se colocan en cabeza; los estandartes son enarbolados por sus portadores; el resto de peregrinos también pueden mostrar sus identificativos, como tarjetas, “playeras” [camisetas], etcétera. Incluso la separación de los componentes del grupo entre hombres y mujeres mencionada antes actúa identificando a la peregrinación como tal.

Para Garma, este mantenimiento de un orden específico, “con los símbolos sagrados en lugares precisos con un significado claro para los participantes” confiere un carácter procesional a la peregrinación guadalupana (Garma, 1994:72).

En todo caso, las observaciones muestran una ordenación más laxa durante los puntos intermedios del viaje. Aunque los grupos pueden contener personas encargadas de animar al resto a cantar, rezar o caminar a un paso rápido, no tienen autoridad formal para imponer sus decisiones. Por tanto, las columnas de peregrinos pueden manifestar comportamientos variables. Pueden ser más o menos compactas, si el grupo camina con un ritmo más o menos uniforme. También pueden ser más o menos silenciosas, si se establecen o no conversaciones entre los participantes, proceso en el que entran en juego diversos factores —algunos difícilmente observables— entre los que se encuentran la velocidad del paso, la dificultad del terreno y la duración de la jornada. La relajación de la disciplina interna tiene consecuencias en el tramo final, cuando vuelve a esperarse un comportamiento más homogéneo de los participantes. Si algunos peregrinos han quedado rezagados —como parece ser habitual, de acuerdo a mis observaciones y a los relatos a los que he tenido acceso—, se ven forzados a apretar el paso en los últimos kilómetros. Garma afirma que en la peregrinación desde Iztapalapa algunas personas se ven incluso obligadas a correr en la parte final del traslado (ibid., p. 71).

Al acercarse al recinto de la Villa, y dependiendo del número de participantes, alguna de las

vías cercanas puede cortarse al tráfico para permitir el acceso de los peregrinos. Éste es el caso de los grupos más grandes, como los de las diócesis de Querétaro y Toluca. Cuando el contingente accede por la Calzada de Guadalupe, la entrada al santuario se realiza por la puerta principal, que da a la Plaza de América o atrio central. En este punto el grupo de peregrinos puede mostrar, como en la salida, identificaciones para manifestar su especial estatus: tarjetas colgadas al cuello, artículos con la imagen de la Virgen de Guadalupe, ropa uniforme o singular —por ejemplo, vestimenta tradicional o inspirada en la época prehispánica—, estandartes y pancartas.

Además, pueden colaborar en la distinción algunos comportamientos particulares: oración, cánticos, acompañamiento musical —de conjuntos de mariachis, bandas de música, instrumentos de percusión, equipos electrónicos, etc.—. Algunos de los rasgos que terminan de redondear la imagen corporativa del grupo de peregrinos parecen ser únicos. Los miembros de uno de los grupos que observé calzaba un tipo de zapatos con suela metálica, y entraron en el recinto zapateando al unísono de manera que producía un intenso sonido regular. Una parte significativa de los asistentes que acuden a la INBG, incluso otros peregrinos, se convierten en público de estas manifestaciones religiosas.

4.3.3. *La llegada*

La forma en la que se accede al santuario y las actividades que allí se realizan son también variables, aunque no tanto como las de la etapa anterior. Casi sin excepción, implican la visita a la Basílica y la contemplación del ayate guadalupano. Pero esta práctica, por sí sola, tiene un significado ambiguo para el testigo casual. El resto de actividades que los participantes llevan a cabo, así como sus interpretaciones sobre las mismas, ayuda a aclarar el contenido semántico que suponen la visita al templo y el acercamiento a la imagen sagrada. De acuerdo al estudio dirigido por Giurati y Masferrer, los gestos de devoción más habituales eran, por orden: santiguarse y orar, y hablar con la Virgen, para “la mayoría de los entrevistados”; para “una buena parte”, escuchar la Misa, contemplar a la Virgen, orar como en sus casas o iglesias; “un número más bien restringido de personas” menciona acciones como pedir gracias, pasear por el Tepeyac, “observar los varios lugares”; “aún menos son los que [...] recitan el Rosario, caminan de rodillas, deponen flores, compran imágenes” (Báez et alii, 1998:101-2). Estos gestos permitían al equipo investigador distinguir entre peregrinos y turistas.

De acuerdo a mi experiencia, resulta difícil identificar mediante la observación la pertenencia a una de estas dos categorías. A nivel performativo, pueden reconocerse algunas prácticas netamente de culto que expresan el reconocimiento de la Virgen y otras figuras sagradas como interlocutores. Sin embargo, los visitantes del santuario desarrollan otras actividades que admiten varias explicaciones y no pueden ser etiquetadas inmediatamente

como devocionales o turísticas. Sin embargo, se manejan coloquialmente en México y aparecen en los discursos del personal eclesiástico. También han sido empleadas en la literatura antropológica, aunque a menudo de forma crítica, como en Badone y Roseman, (2004) o Herrero (2009). Más adelante continuaré con la reflexión sobre esta dicotomía conceptual (ver apartado 7.5).

“El devoto goza en Guadalupe de una autonomía mucho mayor que en otros santuarios europeos, donde la visita está mucho más estructurada”, afirman Giurati y Masferrer (1998d:52). Ciertamente, el orden seguido al visitar los espacios del recinto no está rígidamente establecido. Aunque los grupos formales suelen detenerse primero en la Basílica y atender a su misa programada, otros visitantes pueden acceder a alguno de los otros templos en primer lugar. No obstante, resulta raro que una visita a la Villa de Guadalupe no incluya entrar en el edificio que alberga la tilma sagrada. Además, los peregrinos suelen visitarlo en primer o último lugar. Esta recurrente posición distal en el orden de visita de las estructuras del recinto no parece arbitraria. Por un lado, acceder a este templo antes que nada parece constatar “la importancia central de esta pieza” (ibid., p. 51). Pero también entrar al final es coherente con un acercamiento al santuario central “demarcated by a sequence of minor shrines” [demarcado por una secuencia de santuarios menores], un proceso común en las peregrinaciones mexicanas descrito por Victor Turner (1973:226). Como me dijo mi guía mexicano durante mi primera visita a la Villa, en agosto de 2008: “El plato fuerte para el final”.

A diferencia de muchos peregrinos individuales y grupos informales, las peregrinaciones colectivas formales no suelen visitar otros edificios del recinto antes de entrar a la Basílica, sino que se dirigen directamente a esta, bien para escuchar misa o para rendir pleitesía a la imagen de la Virgen de Guadalupe. Aunque esta domina el altar mayor, unas rampas a sendos lados de este permiten un mayor acercamiento (ver apartado 3.2.1). Se unen en unas rampas mecánicas en continuo movimiento que pasan bajo la tilma, a unos 2 metros de distancia. Por ellas atraviesa el grupo de peregrinos, previa entrega de las ofrendas al personal del templo, que las sitúan junto al altar mayor.

Tras este encuentro con la imagen de la Virgen de Guadalupe, que supone el punto álgido de la peregrinación, el grupo formal puede simplemente retirarse —sobre todo cuando sus integrantes proceden del propio D. F. y hay una gran aglomeración de visitantes en la Villa— o disolverse y visitar a título individual los otros espacios sagrados del complejo, de forma privilegiada la cúspide del Tepeyac. La INBG suele reservar un espacio en el atrio para montar unas carpas donde puedan reunirse los grupos: las “Tiendas del Encuentro”.

Para algunos peregrinos, el punto culminante de la peregrinación es la ascensión al cerro del Tepeyac. Según Turner, esto representaría “the soul's ascent through penance and patience” [el ascenso del alma a través de la penitencia y la paciencia] (ibid.). Los participantes a los que

entrevisté no corroboraron o refutaron verbalmente la interpretación turneriana. Los pocos que expresaron su deseo de coronar la colina al término de la peregrinación, lo justificaban como un último esfuerzo antes de encontrarse con la Virgen de Guadalupe.

La forma en la que se accede a la Basílica también puede expresar penitencia. Algunos peregrinos individuales o miembros de grupos informales avanzan de rodillas hasta al altar mayor, bien desde el atrio central, desde la puerta de la Basílica o, raramente, desde el exterior del recinto. Es un proceso lento e incómodo llevado a cabo por hombres y mujeres adultos, que muy a menudo van acompañados de alguna otra persona a pie. Si el acompañante es el cónyuge o un familiar, a veces toman de la mano al penitente. En otras ocasiones, las personas arrodilladas llevan bebés en brazos, especialmente las mujeres. Una de las últimas reformas de la Calzada de Guadalupe y del atrio incluyó la disposición de una hilera de baldosas de piedra pulida que se dirige al interior del santuario, y que hace menos incómodo el traslado de rodillas.

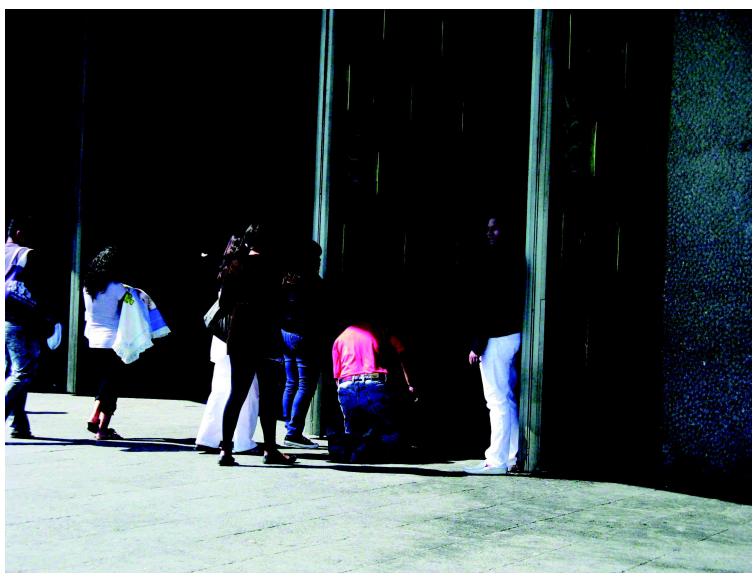


Ilustración 29: Un devoto entra arrodillado en la Basílica, acompañado de familiares, incluyendo un bebé (2013)

Sin importar la forma en la que acceden al recinto, algunos peregrinos expresan una fuerte implicación emocional durante su estancia, especialmente a su llegada: llanto, abrazos, besos... Los visitantes al santuario no se limitan a entrar en los espacio del recinto y mirarlos, sino que interactúan con los elementos considerados sagrados: mirándolos, acariciándolos, santiguándose, y arrodillándose frente a ellos.

También desarrollan otras actividades más o menos estructuradas. La práctica más frecuente al final de una peregrinación es la entrega de ofrendas y ex-votos. Los grupos formales suelen portar ramos, coronas y otras ofrendas florales que depositan en el altar mayor al llegar al santuario. Otro obsequio habitual son los “milagritos”, pequeñas piezas de

latón —o, raramente, de plata y oro (INBG, 2005:168)— que representan diversas partes del cuerpo o siluetas de pequeñas mujeres embarazadas. Con ellos los fieles dan gracias por la curación recibida en dicho órgano, o ruegan porque la misma suceda. Su diseño permite a los peregrinos colgarlos en lienzos, que están disponibles en varios de los edificios del recinto. La mayoría de estos milagritos son adquiridos en los puestos que circundan la Villa. En ellos se exponen y venden piezas con forma de ojos, brazos, piernas, corazones, manos, pies, pulmones, oídos, placentas, ovarios... Según Turner y Turner (1978:71), la práctica de los milagritos se remonta al antiguo culto del dios griego Asclepio.

Como mencioné en el apartado sobre la Capilla de Indios (3.2.1), un tipo de ofrenda particular de este edificio y de la figura de San Juan Diego situada en él son cintas de tela coloreada, en las que se escriben súplicas y que se atan a un panel junto a la estatua del santo. Un último tipo de ofrenda votiva habitual en el santuario guadalupano son tablitas pintadas, conocidas en México simplemente como “exvotos”. En dicha tabla se dibuja y pinta el favor concedido por la Virgen, junto con una breve descripción del mismo, identificando al beneficiario. Como la entrega de milagritos y flores, no es exclusiva del culto guadalupano: otros santuarios mexicanos dedicados a santos y a otras advocaciones marianas también reciben ex-votos caseros de sus fieles. Por ejemplo, la Virgen de los Remedios en San Bernardo Naucalpan (Estado de México). Otras ofrendas menos comunes son: anillos, relojes, cadenas, pulseras, pendientes, billetes doblados artesanalmente, clavos de cirugía y balas (INBG, 2005:167). Todas son recogidas en la Caja Central de la Basílica, donde son separadas por categorías. El Museo de la Basílica alberga una extensa colección de tales ex-votos — principalmente dibujos manufacturados caseramente— que exhibe tras unas vitrinas.



Ilustración 30: Ofrenda floral depositada en la Basílica. Nótese la representación de Juan Pablo II junto a la Guadalupeana (2012)

Junto con la asistencia a misa, los visitantes del santuario pueden participar de otros sacramentos, principalmente la eucaristía y la confesión. Aunque pueden llevarse a cabo bautizos en el Bautisterio y oficiarse matrimonios en cualquiera de los templos del recinto, los visitantes que han realizado una peregrinación grupal no suelen recibir estos sacramentos al llegar a la Villa. Más bien realizan otras acciones no dogmáticas, pero que manifiestan un contenido religioso.

Una práctica habitual es solicitar a un sacerdote la bendición de las réplicas de la Virgen de Guadalupe que portan los peregrinos, proceso que Gemo y Lanzi denominan 'santuarización' (Gemo y Lanzi, 1998:91). Esta práctica tampoco se reduce al culto guadalupano, sino que también se lleva a cabo en otros santuarios mexicanos dedicados a otros santos. Dentro del D. F., por ejemplo, el templo de San Hipólito recibe el día 28 de cada mes a devotos de San Judas Tadeo, quienes cargan con imágenes y estatuillas del santo para que sean bendecidas / santuarizadas. Gemo y Lanzi describen una práctica que ni he atestiguado ni me ha sido mencionada por los informantes: en la Parroquia de Indios, algunas madres frotarían una tela sobre las figuras religiosas, y “luego toca en todas partes con el pañuelo así sacralizado” a sus hijos (ibid., p. 90).

Las Tiendas del Encuentro y de las Rosas, por su parte, ofrecen a los peregrinos un lugar donde llevar a cabo otras actividades de índole devocional. De acuerdo a un horario establecido por el Centro de Pastoral, en estas carpas se organizan sucesivamente charlas, oraciones colectivas y cánticos.



Ilustración 31: Aspersión con agua bendita sobre objetos religiosos, por parte de un sacerdote (2013)

Aparte de las actividades descritas, que tienen un claro contenido religioso, los visitantes del santuario efectúan otras que dificultan aún más la división conceptual entre turistas y

peregrinos. Por ejemplo, el comercio: aunque en 2001 se retiraron los puestos ambulantes del atrio central, la INBG cuenta con tiendas donde se venden artículos, y hay numerosos puestos en el exterior de la Villa donde los visitantes pueden comprar objetos relativos al culto guadalupano o de otro tipo.

Los participantes llevan también a cabo acciones de carácter fisiológico que no están connotadas, y cuya función en la Basílica, por tanto, es meramente técnica. No está prohibido consumir bebidas ni comidas en el recinto, así que muchos peregrinos aprovechan la oportunidad de tomar un tentempié mientras recorren los diferentes espacios del complejo. Los grupos que acuden a pie suelen llevar consigo un avituallamiento más aparatoso, que pueden desplegar en el atrio central. Estos campamentos improvisados donde los peregrinos consumen sus alimentos pueden constar de lonas, sombrillas, sillas plegables, neveras, comales portátiles (sencillo fuego para calentar tortillas)... Como la acción anterior, con la que suele combinarse, el descanso tampoco parece tener una intención expresiva. El complejo de templos de la Villa es tan extenso que recorrerlo puede requerir varias horas. Numerosas personas aprovechan los bancos del interior de los edificios o del exterior para sentarse, e incluso simplemente algún escalón o el mismo suelo.

Un último grupo de actividades también tiene un significado ambiguo, de acuerdo a su aspecto externo, de cara a la división entre peregrinos y turistas. Son aquellas prácticas con las que los visitantes muestran interés por los edificios e imágenes religiosos —contemplantos, tomarlos fotos o tocarlos—, pero sin verbalizar sus creencias al respecto.

4.3.4. *El regreso*

Tras visitar el santuario, en algunos casos sólo tras atender a la misa y en otros tras recorrer largamente el recinto, los peregrinos atraviesan una última etapa antes de incorporarse a la vida normal. Esta última fase puede ser más o menos compleja, y dividirse a su vez en varias acciones que cierran la peregrinación.

Para algunos peregrinos, el regreso consiste simplemente en el traslado desde el santuario a su domicilio o puesto de trabajo. Para otros, el viaje a la Basílica incluye una celebración posterior con el resto de miembros de su grupo, bien en el D. F. o en el lugar de origen de la peregrinación. Además, como afirma Ana Rita Valero, “es el momento de las compras, cuando los peregrinos de provincia se abastecen de materias primas” (Valero, 1998:70). Así, la llegada diaria de visitantes al santuario no sólo influye en el interior del complejo, sino que también genera una fuerte actividad económica en torno suyo. Los peregrinos que acuden desde otras ciudades, aunque se declaren como tales en la Villa de Guadalupe, pueden pese a ello actuar como turistas en el contexto más amplio de la Ciudad de México, visitando a continuación los numerosos espacios de interés histórico y cultural de los que dispone la metrópoli (ver, por ejemplo, el segundo verbatim de 4.2.1.1).

Otros grupos realizan la celebración de regreso a su localidad de origen, o en ambos lugares. Por ejemplo, los mayordomos encargados de la peregrinación desde Itztapalapa ofrecen una comida a su comitiva tras el viaje. Las imágenes sagradas de los templos locales pernoctan en la Basílica, y a la mañana siguiente los mayordomos las trasladan, junto con las banderas y los estandartes, a sus respectivas casas. Allí dan una pequeña fiesta para recibirlas, y pasan la custodia a la nueva persona que ocupará el cargo de mayordomo por otro año (Garma 1994:72).

En la gran mayoría de los casos, si no en todos, el regreso al punto de partida desde la Basílica se realiza con vehículos modernos, incluso aunque el viaje de ida se haya realizado a pie o en bicicleta.

4.3. Las celebraciones del 12 de diciembre

Cada día 12 de diciembre se celebra el aniversario de la cuarta aparición de la Virgen al indio Juan Diego, así como la impresión de su imagen en la tilma sagrada. La Iglesia Católica reconoce la festividad en su calendario litúrgico, aunque la celebración solo es obligatoria en las diócesis americanas. La Ley Federal del Trabajo no reconoce el 12 de diciembre como día de descanso obligatorio, reservados para celebraciones nacionales seculares y la Navidad, ni como día de descanso no obligatorio, donde están reconocidas otras festividades cristianas, como la Semana Santa y el Día de Muertos [Día de Difuntos]. Por otra parte, algunos calendarios laborales de la Administración señalan el 12 de diciembre como un “festejo” o un “día de celebración de evento religioso”, de descanso y pago no obligatorios⁷.

Pero más allá de su carácter oficial, llama la atención de cualquier extranjero recién llegado al Distrito Federal la extraordinaria intensidad de prácticas devocionales y aparente omnipresencia de referencias culturales a la figura guadalupana durante los días 11 y 12 de diciembre. De entre las numerosas actividades de culto que se llevan a cabo en torno a estas fechas, destacan los viajes rituales a altares, capillas y templos dedicados a esta advocación mariana, y en especial a la Villa.

La expresión “peregrinación guadalupana” a veces se reserva en México para referirse exclusivamente a estas visitas a la Basílica de Guadalupe durante estas celebraciones en su honor. Los peregrinos proceden principalmente de la propia Ciudad de México, pero también en gran medida de los Estados colindantes, de otros Estados de la República y, por último, de fuera de México. Ahora bien, el carácter ritual del traslado es más evidente en los grupos que no proceden del Distrito Federal, ya que la mayoría de grupos locales prefieren reservar su visita colectiva periódica en otros momentos del año con menor concurrencia. La

⁷ “Decreto por el que se reforma el artículo 74 de la Ley Federal del Trabajo”, de 17 de enero de 2006. El tratamiento de la festividad en honor a Santiago Apóstol (25 de julio) tiene un tratamiento análogo en el Estado Español y es considerado hábil en general. Por otra parte, los calendarios laborales para 2016 de algunas Comunidades Autónomas, como Madrid o La Rioja, sí le reconocen carácter festivo.

organización de estas peregrinaciones sigue el mismo patrón que las que se producen durante el resto del año: las familias y amigos se reúnen para pernoctar en torno al atrio, las parroquias de la ciudad organizan “excursiones” hasta el santuario, los sindicatos y grupos de empresas marchan uniformados...

Las celebraciones guadalupanas suelen iniciar a finales de noviembre. Durante esas fechas, aumentan el número de peregrinaciones procedentes del exterior del D. F., que buscan evitar las grandes aglomeraciones del día 12 de diciembre, pero también acercarse en el tiempo lo más posible a esa fecha. También a lo largo de Ciudad de México dan comienzo numerosas prácticas devocionales vecinales y domésticas. Las más comunes son las procesiones y los “rosarios”: el rezo grupal en capillas o en viviendas, frente a una imagen de la Virgen de Guadalupe. Algunas las organizan los párrocos locales, pero una buena parte es convocada y desarrollada exclusivamente por vecinos seculares. La costumbre anual puede colaborar en la auto-organización de estos rosarios vecinales, pero también se promocionan algunos mediante anuncios como el que sigue, patente en un portal de la urbanización Villa Panamericana: “Parroquia Santos de América / INVITA / Apreciables vecinos: / Con motivo de la Fiesta de Nuestra Santísima Madre de Guadalupe, te hacemos una cordial invitación a participar en la procesión del rezo del santo rosario y la celebración de la misa este 29 de noviembre del 2013 a partir de las 17 hrs. / Lugar: / Rosario: Capillita de la Rinc. Fauna (se irá en procesión por las rinconadas de la 1ª sección). / Misa: Capillita ubicada en la Rinc. Flora a las 18 hrs. / ¡Te esperamos! Contamos con tu entusiasmo en esta celebración. Lleva a tu familia, amigos y vecinos. No olvides tus imágenes, velas y flores. / Gracias por tu presencia. ¡ÚNETE! No dejemos perder esta tradición que nos une como hijos de Dios. / ¡Santa María de Guadalupe! Salva nuestra Patria y conserva nuestra fe”. A este texto le acompañaba una imagen de una de las apariciones a Juan Diego. Otros anuncios son más sobrios, como el de una vivienda en el que solo se indicaba: “30 de noviembre de 2013” al pie de una imagen de la Virgen de Guadalupe. Los vecinos que vieran el aviso entenderían que se les invitaba a rezar el rosario allí el día mencionado.

A menudo estos “rosarios” se combinaban con peregrinaciones a un altar vecinal o doméstico, con una procesión de la imagen allí expuesta, y con su traslado a otro domicilio cercano, donde se le rezaba. En estos casos, la efigie de la Virgen permanecía un día en cada residencia, desde comienzos de diciembre hasta el día 12, cuando regresaba a su altar original. Cada día se la trasladaba a una nueva casa de forma ritual: seguida del grupo de devotos, que podían portar imágenes privadas, entonar cánticos, lanzar cohetes, y/o procesionar por el vecindario antes de llegar al punto de destino. Las procesiones vecinales que observé tenían prioridad sobre el tráfico rodado —en las vías de la colonia, no en carretera—, aunque no hubieran sido anunciadas previamente. Una vez en el nuevo domicilio, el grupo rezaba el rosario o “misterios” en el interior de la casa —y en el exterior, si no había suficiente espacio—, y la familia que acogía a la imagen podía ofrecer alimentos a los visitantes, tras lo cual el

grupo se disolvía hasta el día siguiente. En estas reuniones, la comensalidad parecía tener carácter ritual. En uno de los rosarios a los que asistí, una niña rechazó las galletas que le ofrecían, y una mujer mayor le reprochó: “No desprecies a la Virgen. Tómate aunque sea un agua, lo que te ofrezcan”.

En Tijuana, una ciudad colindante con los Estados Unidos y distante miles de kilómetros de Ciudad de México y de la Basílica, pude observar una práctica parecida a la anterior, durante los días previos al 12 de diciembre. En la catedral se anunciaba el “docenario”, un conjunto de actividades religiosas que comenzaba el 1 de diciembre y se extendía hasta el Día de la Virgen de Guadalupe. Asimismo, el rezo colectivo que vi en el D. F. se asemeja al culto a la “Virgen Peregrina de la Familia”, o “Pilgrim Queen of the Family” en los países angloparlantes. Consiste en el traslado de una imagen enmarcada de la Virgen de Guadalupe de domicilio en domicilio, y en la reunión periódica del conjunto de anfitriones para rezar y meditar frente a la imagen. Aunque esta actividad parece infrecuente en Ciudad de México —al menos en comparación a muchas otras—, es una de las prácticas devocionales guadalupanas con difusión internacional, probablemente debido a la difusión que hace de ella la organización católica Regnum Christi.

La progresiva intensificación del culto afecta también a la peregrinación a la Basílica. Como he dicho, el santuario recibe a un número creciente de grupos hasta el día 12 de diciembre. Además, el día 9 de ese mes celebra la fiesta litúrgica de San Juan Diego, que sirve de prólogo a la gran celebración posterior⁸. Más tarde, durante todo el día 11 se llevan a cabo homenajes a la Guadalupeana por parte del cabildo, los capellanes y otros empleados del santuario. También se realiza una “Serenata Popular”, durante la cual grupos musicales entonan alabanzas a la Virgen de Guadalupe desde el altar mayor. Estos conjuntos musicales son elegidos previamente de acuerdo a unas bases convocadas anualmente por la INBG.

Durante la noche del día 11 afluje al santuario la mayor cantidad de personas, que acude a presenciar la “Misa (o Eucaristía) Solemne” de medianoche, el punto álgido de las celebraciones guadalupanas. Muchas de estas personas pernoctan en el atrio de la Villa o en los alrededores. Horas antes de la medianoche varios canales de televisión retransmiten la interpretación de canciones por parte de artistas famosos en México, situados en el altar mayor mirando a la imagen. Estas canciones son grabadas en la Basílica varios días antes de emisión, pero este hecho se omite durante la misma, y otros detalles —como el letrero “En VIVO” junto a las imágenes de la emisión, en 2013— contribuyen a la pretensión de que los cantantes homenajean en directo a la Guadalupeana. A menudo estos programas de televisión continúan después de la medianoche. En la Basílica inmediatamente antes de medianoche, el Coro de Infantes interpreta la canción popular “Las mañanitas del Rey David” coreado por los

⁸ El Vaticano concedió a la INBG el derecho a celebrar también el aniversario de la canonización del santo, el 31 de julio, un privilegio “muy importante para la historia de la Iglesia en México”, según me dijo uno de los canónigos.

asistentes. Esta pieza se reserva en México para la celebración de cumpleaños, así que su interpretación en esta fecha pone de manifiesto la concepción popular de la festividad: en el imaginario social no se celebra tanto la aparición mariana en el Tepeyac como el cumpleaños de la Guadalupana. En México, las “Mañanitas” hacen referencia coloquialmente al conjunto difuso de actividades en honor a la Virgen de Guadalupe en torno al comienzo del día 12, la parte considerada más importantes de las celebraciones. Las mañanitas englobarían, por tanto, la participación de artistas reconocidos, la canción del Coro de Infantes, la Misa Solemne posterior, y posiblemente también la sucesión de misas y canciones hasta la misa de mediodía del día 12. Esta recibe el nombre de “Misa de las Rosas”, aunque no es muy conocida.

Tras las mañanitas, y durante toda la noche, comienza un continuo fluir de devotos que se acercan a la imagen para contemplarla, darle gracias y/o pedirle algún favor especial. Mientras, en el altar mayor se celebran misas cada pocas horas. En este sentido, las peregrinaciones del 12 de diciembre se asemejan a las del resto del año, aunque con un par de diferencias significativas. Por un lado, el horario nocturno en el que comienzan las misas, que luego se normaliza al extenderse a lo largo del día 12, aunque las misas pueden continuar sucediéndose incluso hasta el día 13. Por otro lado, la cantidad de visitantes supera con creces la de cualquier otro día del año. Efectivamente, la Delegación Gustavo A. Madero estimó, para 2009 y 2010, una afluencia bastante superior a los 5 millones de personas (DGAM, 2009 y 2010b), repartidos entre los días 11 y 12 de diciembre. Esta cifra supondría aproximadamente un 25% del total de las peregrinaciones anuales. Felipe Calderón, entonces presidente de México, afirmó en 2011 que 9 millones de personas visitan la Basílica en los días cercanos al 12 de diciembre: “Como decimos los mexicanos, en el meritito doce de diciembre” (Gobierno de la República, 2011:6'). Y en 2013, los medios católicos anunciaban un: “Nuevo 'milagro' en Guadalupe: casi 7 millones de peregrinos” (Septién, 2013).

La magnitud de esta movilización social afecta al devenir cotidiano de la urbe. En palabras de una mujer española residente en México: “La ciudad entera se paraliza”. Ciertamente, la gran afluencia de habitantes defieños que se dirigen a la Villa provoca numerosos problemas de circulación. Las vías aledañas a la Basílica se cierran al tráfico rodado y se reservan para el paso de viandantes, las calles que llevan al área norte se colapsan, y hasta las carreteras de acceso a la capital experimentan tránsito lento, debido a la llegada de peregrinos desde el exterior de la metrópoli. Los accidentes no eran insólitos hace años, aunque parece que en los últimos años las autoridades públicas están intentando prevenir estos problemas de tráfico. En 2013, por ejemplo, la Secretaría de Seguridad Pública del D. F. (SSPDF) informaba continuamente a través de los medios—incluyendo Twitter— de los cortes de circulación.

También afecta a los horarios normales de muchos comercios, oficinas y escuelas, que permiten a sus trabajadores ausentarse del puesto para asistir a las celebraciones del día 11. Como he descrito, el día 12 no es un día festivo oficial, pero en el D. F. suele considerarse no laborable por costumbre. Los devotos justifican la práctica arguyendo que se trata de un “día

sagrado para los mexicanos”, pero también hay detractores del culto, que critican el incumplimiento de la legislación vigente. La profesora de un taller impartido en la UNAM ironizaba en 2008 sobre la divergencia entre el hecho y el derecho: “Probablemente Ciudad Universitaria esté cerrada el jueves por motivo de los festejos del 12 de diciembre. Se supone que la universidad es laica, ¿verdad? (ríe). En dado caso de que esté cerrado tenemos dos opciones: nos vemos en otro lado o damos por terminado el curso”.

Como se ha visto (apartado 3.3), las paradas de metro cercanas al santuario también restringen su horario de apertura, para evitar aglomeraciones. Por ejemplo, el 11 de diciembre de 2008 la parada de Basílica aparentemente se clausuró a las 22 h, dos horas antes de lo habitual, y permaneció cerrada hasta la tarde del día 12, cuando ya había disminuido notablemente el flujo de asistentes.

Muchos medios de comunicación masiva efectúan un seguimiento exhaustivo de las actividades devocionales durante los días 11 y 12 de diciembre. Además de las mañanitas, varios canales de televisión y emisoras de radio incluyen entre sus contenidos programas dedicados a la Virgen de Guadalupe, bien describiendo la llegada de peregrinos a la Villa o recordando la historia de las apariciones. También los sitios webs de noticias actualizan rápidamente sus noticias sobre la situación en los alrededores de la Villa.

Los visitantes no son los únicos actores sociales que intervienen en las peregrinaciones: en los alrededores de la Basílica se genera una red informal de apoyo a la actividad, consistente en pequeños puestos donde los visitantes reciben comida, café, curas para los pies, etcétera, “para hacerles un poquito más liviano el peregrinar”, como lo expresó una de las voluntarias. Muchos vecinos cercanos de la zona —en ocasiones movidos por mandas— ofrecen gratuitamente agua y alimentos a los peregrinos en el exterior de sus casas o en el atrio.

En el entorno del santuario también están presentes los comercios irregulares, que se multiplican durante las celebraciones y elevan significativamente sus precios de venta normales. Al apretarse en las vías de acceso dificultan el movimiento de los peregrinos que se acercan, una de las razones por las que los gobiernos delegacional y defenno despliegan por el área dispositivos especiales de seguridad. En 2009, la Delegación Gustavo A. Madero desplegó uno denominado “Villa Mariana GAM”, cerrando las calles circundantes al tráfico rodado, estableciendo puntos de ayuda a los peregrinos, proveyendo de servicios médicos, y prohibiendo la venta de bebidas alcohólicas. Y en 2013, además, contrató a una nutrida plantilla para que dinamizaran el tráfico de personas en el entorno del santuario: el operativo “Bienvenido peregrino”. Ese mismo año, el Centro de Atención a Emergencia y Protección Ciudadana defenno efectuó el operativo “Basílica 2013”, consistente en la vigilancia del santuario por medio de cámaras móviles [drones].

Por último, pero no menos importante, el propio personal de la INBG participa en las peregrinaciones, controlando —e intentando controlar— las actividades que se realizan en el interior del recinto. El carácter especial de las celebraciones de los días 11 y 12 de diciembre

se refleja en la forma en que se refieren coloquialmente a ellas: “la locura más grande”, “el día más pesado”... La carga de trabajo para el personal eclesiástico y laico de la Basílica aumenta proporcionalmente con el incremento de peregrinaciones a partir del día 8, llegando a su culmen en la festividad guadalupana. El horario laboral de este período para el personal del santuario es especialmente largo: comienza el día 11 por la mañana y termina el día 12 por la noche. Además de con la presencia de estos trabajadores, la INBG influye en las prácticas de los visitantes a través de la normativa del santuario. Tanto las actividades litúrgicas como las musicales realizadas por los fieles siguen el horario programado previamente por la INBG. Pero no sólo actúa limitando las expresiones devocionales de los visitantes: entre los días 9 y 12 de diciembre, la entidad permite excepcionalmente la entrada en el atrio de grupos de danzantes indígenas o “concheros”, quienes el resto del año solo pueden bailar en la Plaza Mariana⁹.

Durante la celebración de la Virgen de Guadalupe, los visitantes a la Basílica llevan a cabo otras actividades simbólicas además de la peregrinación. Mencionaré cuatro: las danzas recién mencionadas, la vestimenta extraordinaria, la circulación de camioncitos peregrinos, y el lanzamiento de cohetes.

Una de las más llamativas es la danza indígena o “azteca”, ejecutada por los grupos de concheros. Esta práctica aparece en el imaginario popular mexicano como una continuación de los bailes prehispánicos que los creyentes mexica realizaban en honor a sus dioses. Durante su estancia en México (1763-1766), el cronista Fray Francisco de Ajofrín, atestiguó esta expresión religiosa de los pueblos indios en la Villa: “[l]levan sus danzas de inditos e inditas, vestidos a su usanza con vistosos plumajes” (Tyraowsky, 1998:71). En la actualidad, los participantes también escogen ropajes llamativos —con reminiscencias de varios pueblos nativos americanos, no sólo el azteca— e instrumentos típicos de la música tradicional indígena, aunque no exclusivamente. El término “conchero” hace referencia a las conchas de moluscos que algunos grupos de danzantes llevan sujetas en el atuendo, y que suenan al entrechocar.

Incluyo a continuación el fragmento de una entrevista a uno de estos danzante, que había asistido con su grupo el 12 de diciembre de 2013. Como puede verse, en el discurso del entrevistado aparecen referencias al culto guadalupano no cristiano mencionado en el apartado 2.3.

Yo: ¿Y cómo se llama este tipo de danza?

Danzante: Danza azteca-chichimeca.

Y: Órale. ¿Es lo mismo que los concheros?

I: Sí, lo que pasa es que lo que es la danza de concheros ahí se maneja el sincretismo. O sea, lo que es el hecho de la danza antigua con elementos nuevos y vestimenta diferente.

⁹ En la canonización de Juan Diego, se permitió también que entraran danzantes al interior de la Basílica.

Y: ¿Se siguen bailando en comunidades indígenas de la región?

I: Pues se ha tratado de mantener, lo más originaria que se pueda las danzas. Pero ha tenido diversificaciones porque, como estuvo prohibida durante muchos años...

Y: Ah, ¿sí? No lo sabía, la verdad.

I: Sí. Después de que llega la conquista, pensaban que eran adoradores del demonio. Al ver las ceremonias pensaban que eran rituales paganos.

Y: He oído que hay una peregrinación para los danzantes y concheros en noviembre, ¿no?

I: El segundo domingo de noviembre. #00:01:58-4#

Y: Ya veo. ¿Bailan este tipo de baile (señalando al grupo de danzantes)?

I: No, varía. (arrecia la música) Son parecidos, y también cambia a veces el nombre de la danza.

Y: A mí me platicaron en Guanajuato de una “danza apache”.

I: ¡Sí! Hay algunas danzas que se les llama así, que son parecidas a las que hacemos.

Y: Y aparte del día de hoy, y de este segundo domingo de noviembre, ¿hay alguna otra fecha en las que los danzantes acudan a la Basílica?

I: Pues así, hay algunos que vienen el primero de enero, para hacer su primera danza del año. Y durante el año hay algunas peregrinaciones que contratan danzantes.

Y: Pero ya no podrían danzar acá en el atrio.

I: No, por allí arriba, en la plaza de los danzantes (señalando a la Plaza Mariana). En la placita. Lo que hacemos nosotros es la reciprocidad. O sea, si tú estás de acuerdo de cómo trabaja un grupo, tú puedes ir con ellos a su danza, y se presenta. Para que también el día que yo tenga mi fiesta ellos vayan a la mía. Es el trabajo de la reciprocidad: yo voy a sus danzas y ellos vienen a las mías.

Y: Y aparte de la Basílica, ¿van a algún otro santuario, como el Señor de Chalma?

I: Sí: Señor de Chalma, Remedios, Santiago... Porque ya, por ejemplo, los concheros manejan mucho lo que es su relación con la religión. Por ejemplo, hay otros grupos que nos mantenemos... Manejamos las dos opciones: la mexicanidad, que es la parte más autóctona, más rupestre. De la raza, ¿no? Quiere conservar lo más próximo, sin tener nada que ver con la religión católica.

Y: Ándele. Entonces, los danzantes que quieren conservar la mexicanidad, ¿la razón por la que vienen aquí a la Basílica...?

I: No, porque practican la devoción antes a Tonantzin-Cuatlicue, a “Nuestra Madrecita la Tierra”. Entonces coinciden que de una u otra forma las celebraciones que hay en los santuarios coinciden de una u otra forma con las que es las antiguas. De ahí es de donde viene el sincretismo. De que vieron que había ahí una similitud en las fechas, y fue de ahí de donde se agarraron. Entonces, pues cada santo tiene también su propia advocación, que tiene que ver con sus elementos. Esto es en todas las religiones.

Y: Claro. Entonces, entre los danzantes, ¿cómo cuántos están ya digamos dentro de la religión católica, y cuántos intentarían conservar esta mexicanidad?

I: Pues yo entiendo que no es tanto que sea la religión católica, sino... O sea, está basado en eso, porque ellos fueron los que dieron permiso para que se volvieran a hacer otra vez las danzas.

Y: ¿La Iglesia Católica?

I: Sí. Van a seguir haciendo sus festividades. Les vamos a cambiar el instrumento, les vamos a cambiar la vestimentas.

Y: Pero estamos hablando de hace siglos entonces, ¿no?

I: La caída fue en 1528. Pero, por ejemplo, cuando viene la aparición de la Virgen de Guadalupe fue en 1531. El Señor de Chalma también es de la época. La aparición de la Santa Cruz en Querétaro, la del Cerro de Sangremal también es de 1531. Entonces a través de eso, que se aparecieron en esos lugares, fue donde empezaron las primeras danzas. Pero no hay algo que las rescate o que las confirme. Sino que las danzas que yo he visto son más o menos como de 1870, cuando empezaron a dar permisos.

Y: ¿Por parte del gobierno?

I: Pues sí. O sea, era tal el grado... Hasta el amaranto estuvo prohibido, por ejemplo. Sí, porque el amaranto es la representación del cuerpo de Huitzilopochtli. Entonces, como lo ven aquí con la idea de que la ostia es el cuerpo de Jesucristo, entonces se entendía como un sacrificio.



Ilustración 32: Niño vestido de Juan Dieguito, con su madre (diciembre 2008)

Los concheros, no son los únicos que peregrinan a la Villa con un atuendo heterodoxo desde el punto de vista del código cultural dominante. Muchos miembros de comunidades indígenas acuden con ropajes considerados tradicionales, así como otros acompañantes de su grupo que no se identifican como indígenas durante el resto del año —por no hablar la lengua autóctona, no vivir en áreas rurales, y/o no cumplir otros parámetros considerados condicionantes—, pero que durante la peregrinación se visten con dichos ropajes, percibidos como adecuados en esta ocasión.

También algunos progenitores disfrazan a sus hijos para la ocasión. Con mayor frecuencia visten a sus hijos varones de “Juan Dieguitos”, es decir, tratando de imitar la apariencia que habría tenido San Juan Diego cuando se encontró con la Virgen: un sarape o poncho, un sombrero de paja, y un bigote y barba pintados. Aunque es menos habitual, a la Basílica acuden también algunas niñas disfrazadas de “Lupitas”, con la túnica estrellada de la Virgen de Guadalupe. Pude observar esta costumbre de los Juan Dieguitos también en San Diego, y me la han referido para otros lugares de México, como Veracruz.

Durante la noche del 11 circulan hacia el santuario algunos “camioncitos peregrinos”, que han sido previamente decorados para la ocasión y reproducen música a través de potentes altavoces. Otras prácticas, como el lanzamiento de cohetes o las ofrendas florales, no son exclusivas de la festividad de la Virgen de Guadalupe. No obstante, destacan también durante el 11 y 12 de diciembre por su mayor magnitud en comparación con cualquier otro día del año. El lanzamiento de cohetes comienza con varios días de antelación en algunos distritos y se intensifica el día 11 por la tarde. Sin excepción, en todos los lugares de Ciudad de México donde estuve los días 11 de diciembre de 2008, 2012 y 2013 —delegaciones Xochimilco, Coyoacán, Tlalpan, Benito Juárez y, por supuesto, Gustavo A. Madero— pude escuchar la explosión relativamente cercana de cohetes y petardos. El lanzamiento de cohetes se extiende a intervalos irregulares en muchos distritos durante toda la noche del 11 de diciembre, hasta bien entrado el día 12. En suma, se trata de una noche muy ruidosa en numerosas áreas de la ciudad, especialmente en las de población con renta baja. El siguiente mensaje que publicó en Facebook una amiga mía en 2012 lo ilustra: “Noche de fiesta guadalupana en la Santa Julia. ¡Solo quien vive por acá sabe lo que eso significa! Música, cohetes y mariachis toda la noche. Así se inaugura por acá el Maratón Guadalupe-Reyes. ¡Salud!”¹⁰. Otros mensajes enviados por Internet eran explícitamente críticos con la detonación de estos explosivos.

Como otras grandes celebraciones nacionales de México, el día de la Virgen de Guadalupe logra movilizar periódicamente a un importante porcentaje de la sociedad defeña. El escritor y político I. M. Altamirano la describió en el siglo XIX como la ‘idolatría nacional’: “la única vez [...] en que el pueblo de México soporta verdaderamente la ley de la igualdad”; en la fiesta de Guadalupe “nadie se exceptúa, nadie se distingue, es la igualdad ante la Virgen”

¹⁰ Como dije antes (Nota [NOTA 1ª DEL CAPÍTULO 2]), en Ciudad de México se bromea con este maratón etílico inaugurado el 12 de diciembre, que se extiende hasta el fin de las celebraciones navideñas. También se bromea sobre un hipotético “Maratón Reyes-Guadalupe”, es decir, con el emborrachamiento diario durante casi todo el año.

(Altamirano, 1982:1127). Esta concepción sobre el 12 de diciembre sigue vigente en el imaginario social mexicano, y pueden encontrarse interminables referencias en los medios de comunicación masiva y la literatura apologética. Sin embargo, la conjunción física multitudinaria en la Basílica no cancela necesariamente las barreras sociales entre los asistentes. Para muchos peregrinos, y algunos autores, las peregrinaciones de estos días son más anónimas que las locales y parroquiales, donde los participantes se conocen previamente entre sí (Garma, 1994:71).



*Ilustración 33: "Meme"
publicado por Internet el 12 de
diciembre de 2012*

4.3.5. La Carrera Antorcha Guadalupana

Aunque no se realiza propiamente en el santuario del D.F. durante las celebraciones del día 11 y 12, esta interesante actividad está vinculada con la Basílica y el día de la Virgen de Guadalupe. Consiste en el traslado a pie de una antorcha encendida desde la Villa en Ciudad de México hasta la catedral de San Patricio en Nueva York (EE. UU.). La salida se produce a finales del mes de octubre para que la antorcha pueda llegar a su destino precisamente el 11 de diciembre, recorriendo en el trayecto unos 5.000 kilómetros.

En 2010 partió de la Basílica la 9ª edición, bajo el lema “Mensajeros por la dignidad de un pueblo dividido por la frontera”. No en vano la actividad está organizada por la Asociación Tepeyac de Nueva York, una institución dedicada a proteger a la población latina

indocumentada de esta ciudad estadounidense (cf. Gálvez, 2010:5-6). La película documental *Contigo al norte, Guadalupe* (Mastretta y Morán, 2013) recoge esta faceta reivindicativa de la iniciativa: los participantes pretenden que la antorcha y la imagen de la Virgen crucen la frontera en las mismas condiciones que experimentan los migrantes en situación irregular. En palabras de una de las organizadoras: “Si nosotros los indocumentados podíamos cruzar, pues también ella iba a cruzar indocumentada”.

Con la carrera se reproduce un movimiento inverso al habitual en la peregrinaciones guadalupanas: en lugar de acercarse al centro sagrado representado por la Basílica del D.F., la antorcha viaja desde el santuario hasta el país que es el destino frecuente de la emigración mexicana por motivos económicos. También el recorrido seguido está connotado, ya que la comitiva que porta la antorcha atraviesa poblaciones emisoras de migrantes en México, y localidades receptoras en EE.UU. Según un miembro del Cabildo de la INBG, para 2009 la carrera presentaba tremendos problemas legales en EE.UU., donde no estaban previstas las peregrinaciones: “Nosotros la hemos puesto de moda. Imagínate una peregrinación que va de Estado en Estado”.

Una vez en Nueva York, el arzobispo recibe la antorcha en la catedral de San Patricio y se lleva a cabo una celebración en honor a la Virgen de Guadalupe similar a la organizada en la Basílica de Ciudad de México, incluyendo las tradicionales mañanitas y la participación de artistas latinoamericanos (Vallecillo, 2008:25).

4.4. Injerencia eclesiástica

Pese a que las peregrinaciones guadalupanas son una práctica multitudinaria, presentan una cierta uniformidad formal y semántica. Sin duda, la preexistencia de un sofisticado acervo cultural, asentado e iterado anualmente, informa la ejecución de la actividad. Pero también contribuye en la conservación de determinados límites prácticos y semánticos la imposición —e intento de imposición— de un modelo católico por la INBG, la Conferencia del Episcopado Mexicana y otros actores.

Según Coleman y Elsner a lo largo de la historia “official guides have existed to instruct the pilgrim in the proper sequences, forms and places for the carrying out of rites” [han existido guías para instruir al peregrino en las secuencias, formas y lugares adecuados para llevar a cabo ritos] (1995:209). En el caso presente la Iglesia Católica mexicana —y concretamente la INBG, como órgano responsable del santuario— se ocupa de salvaguardar la ortodoxia de la actividad. Para ello dispone de varios instrumentos que le permiten ejercer cierto control sobre la forma y el contenido de las peregrinaciones.

En primer lugar y de forma privilegiada, la INBG es depositaria de la imagen sagrada y tiene derecho sobre los diversos espacios del recinto de la Villa. El Estado mexicano reconoce esta titularidad y la respalda con la presencia de la Policía Federal Preventiva. De

esta manera, los reponsables del santuario limitan el horario de visitas, permaneciendo cerrado de noche, así como el modo de acceso, a pie y a través de las puertas habilitadas. Los tiempos en los que se realizan las ceremonias litúrgicas también determinan la realización de las peregrinaciones, sobre todo de las colectivas que requieren una misa propia. En el apartado 3.2.1 se citaron los trámites que deben satisfacer los organizadores de estas peregrinaciones grupales antes de poder acudir a la Basílica. Una vez inscrita, se espera que la peregrinación arrive en el día y a la hora acordadas¹¹. Además, el grupo debe informar previamente si la peregrinación desea que un sacerdote ajeno a la INBG officie la misa, si les acompaña un coro o estudiantina, y si se desean incluir peticiones de los fieles en la misa.

En el interior del complejo, los responsables de cada área específica —el Convento de Capuchinas, el Fideicomiso, o directamente la INBG— también marcan algunas directrices que los visitantes deben cumplir, además de las que impone la legislación mexicana. Aunque la mayor parte de los comportamientos no están normados, sí están prohibidas expresamente unas pocas conductas, especialmente las que puedan molestar la rendición de culto. Como se mencionó antes, tras la firma de un Convenio de Seguridad en 2001 se desalojaron del atrio a los vendedores ambulantes, “y con ellos a una gran cantidad de delincuentes e indigentes” (INBG, 2005:62). Tampoco se puede bailar o hacer ruido en el atrio, o importunar a los peregrinos con ofertas comerciales o religiosas no aprobadas por la INBG. Incluso las actividades de investigación científica que involucran cuestionar a los peregrinos precisa de un permiso previo, y de la entrega de un “gafete” acreditativo. Aparte de estas interacciones entre actores sociales, también se restringe la modificación del santuario: no pueden ejercerse daños materiales a los inmuebles, pintarlos o ensuciarlos. En consecuencia, se trata de regular algunos comportamientos considerados lesivos. Por ejemplo, a través de una hoja de papel que, pegada con cinta adhesiva a un muro de los jardines del cerro en 2011, decía: “ESTIMADO VISITANTE: / Favor de NO pararse sobre la banca, sentarse en las bardas, ni tomar alimentos. / ATTE: Fideicomiso del cerro del Tepeyac” (2011). Este texto iba acompañado de una imagen de la Virgen de Guadalupe¹². Otros carteles intentan evitar los atascos en lugares de paso, como el que se mostraba en un panel a la salida de la Basílica, diciendo: “Prohibido quedarse en este lugar”.

Dentro de los edificios el control se agudiza. Ciertas áreas están reservadas para el personal de la Basílica y los visitantes no pueden acceder a ellas. Algunas de Estas están abiertas a la observación pública, como los altares, pero otras son de dominio exclusivo para el personal, como las oficinas administrativas. Como es habitual en los templos católicos, la actitud en el interior de los templos es especialmente solemne. Como ya se dijo, los grupos de danzantes no pueden acceder al interior de la Basílica salvo en contadísimas ocasiones

¹¹ De hecho, la INBG insta a los organizadores a presentarse en el santuario con 15 minutos de antelación (INBG, s.a.).

¹² Este aparente empleo de la figura sagrada para disuadir de conductas impropias me hizo recordar una historia sobre Francisco de Quevedo, seguramente apócrifa, según la cual el escritor orinó en un lugar público, bajo una cruz. El propietario habría escrito posteriormente en la pared: “Donde hay una cruz no se orina”, y Quevedo a su vez habría añadido más tarde a la frase: “... y donde se orina no se ponen cruces”.

extraordinarias, ni siquiera durante las celebraciones anuales del día 12 de diciembre. En mi primera visita a México, la INBG establecía que “el lugar apropiado para música y danzas es el atrio” (INBG, s.a.), pero con la construcción de la Plaza Mariana, estos bailes parecen haber sido restringidos a dicho área durante la mayor parte del año.

El silencio y el comedimiento que se manifiestan en el interior de los templos provienen de procesos de control social que superan el entorno de la Basílica. No obstante, la INBG dispone de 3 mecanismos básicos para asegurar que se mantiene este orden: el uso de carteles; la admonición verbal; y el recurso a las fuerzas de seguridad, que parece ser extremadamente raro. Coleman y Elsner (1995:214) afirman que la Iglesia italiana ha intentado mantener la distinción entre el turista casual y el viajero religioso prohibiendo la vestimenta escasa o inapropiada. Aunque la INBG no explicita dicha separación categorial como objetivo, también emplea carteles informativos en el interior de la Basílica para controlar mínimamente el atuendo.



Ilustración 34: Cartel con información normativa a la salida de la Basílica (2009)

La influencia de los responsables del santuario en las peregrinaciones no se limita a los aspectos formales. Dependiente de la Conferencia del Episcopado Mexicano, la INBG trata de que el sentido que los participantes confieren a la práctica armonice con la doctrina católica. En el santuario, la administración de los sacramentos, la celebración de ceremonias litúrgicas y la propia configuración de los espacios —decorada con imágenes y motivos cristianos—, colaboran para transmitir un mensaje religioso bastante unívoco.

A través del Centro de Pastoral, la INBG lleva a cabo numerosas acciones de

evangelización que cubren todas las etapas de la peregrinación. Al menos para 2008 y 2009, los grupos que reservaban su fecha para peregrinar recibían un instructivo titulado *Nuestra peregrinación al Santuario del Tepeyac* (INBG, 2007). Dicho manual, que también estaba públicamente disponible en Internet, se constituía de 6 puntos que hacían referencia a los sucesivos momentos de viaje. El primero, “Preparando nuestra peregrinación”, contenía las bases representacionales de la práctica, entre ellas su definición: “caminar a pie o en vehículo a un santuario que me acerca y me permite conocer las obras y promesas de Dios para mi vida”. Incluía también recomendaciones técnicas para inscribir correctamente la peregrinación en el Libro de Peregrinaciones, y para conseguir los permisos necesarios. El segundo apartado, titulado “Preparación espiritual”, trataba de las acciones que debían preceder a la peregrinación, principalmente la confesión. El texto animaba a los futuros peregrinos a hacer examen de conciencia sobre diversas actividades, para constatar si estaba cumpliendo con sus obligaciones cristianas: brujería, aborto, robo, asesinato, adicción, engaño, diligencia... El tercero, “El momento de partir”, instaba a iniciar la peregrinación con una bendición —que podía ser impartida por un sacerdote o un encargado del grupo—, incluso si el camino comienza en la Glorieta de Peralvillo, cerca de la Basílica. Proponía una oración previa al viaje, e incluía un mapa de los alrededores de la Villa, donde se especificaba la ubicación de la Casa del Peregrino Juan Diego. “En el camino” era un compendio de letanías y cánticos para entonar durante la peregrinación, así como consejos de convivencia —compartir la comida con el grupo de peregrinos, atender a niños y ancianos, etc.— y de carácter técnico —zonas de aparcamiento cercanas a la Villa, asistencia a enfermos, etc.—. El quinto punto, “Nuestra llegada al santuario guadalupano”, consistía en una serie de normas de comportamiento a seguir dentro del recinto, junto con algún dato práctico: horarios de confesión, accesos para personas con discapacidad física, y más señas para obtener el permiso de realizar actividades colectivas —por ejemplo, para llevar un coro o “estudiantina” [tuna], y para incluir peticiones individuales en la liturgia—. El instructivo concluía con el capítulo “De vuelta a casa”, donde sugería a los peregrinos una interpretación religiosa de la actividad, y finalizaba con una oración de gracias a Dios.

En resumen, el instructivo se trataba de un manual para peregrinos, concebido para ser leído por los responsables del grupo durante el proceso. En el texto se proponían los significados de las acciones llevadas a cabo y, al mismo tiempo, se trataba de regular el modo en el que se efectuaban. Por tanto, parecía estar concebido para ser portado en todo momento durante la peregrinación, al menos por los responsables del grupo¹³.

El Centro de Pastoral desplegaba y despliega otras iniciativas. La figura de los “evangelizadores en camino” representa un esfuerzo de preparación espiritual adicional que coincide con el traslado de los peregrinos al santuario. Los evangelizadores en camino son curas o laicos capacitados en el Centro de Pastoral para difundir el “mensaje guadalupano” a

¹³ Las últimas páginas del instructivo, en blanco y bajo el título “NOTAS”, apuntan a este carácter de libro de viaje.

los miembros de la peregrinación. Actúan como guías terrenal y espiritual del grupo. Los evangelizadores acompañan a la columna de peregrinos, les aconsejan el mejor camino para llegar al Tepeyac, celebran ceremonias durante el trayecto, y llevan a cabo otras actividades informales de contenido religioso: reflexiones, guía espiritual, apoyo moral... Este acompañamiento dura un día como máximo, y más habitualmente durante el tramo final desde la antigua Glorieta de Peralvillo. En todo caso, los evangelizadores en camino no participan en todas las peregrinaciones colectivas: su participación en una peregrinación debe ser solicitada por los organizadores. Por otra parte, en muchas peregrinaciones parroquiales cumple esta misma función un sacerdote formado por la Diócesis de origen. Estos curas se ocupan de la “preparación espiritual” de los futuros participantes transmitiendo el contenido del *Nican Mopohua*, y en ocasiones acompañándolos hasta la Basílica.



Ilustración 35: Sacerdote miembro de una peregrinación colectiva (2009)

La última fase de la evangelización promovida por el Centro de Pastoral se realiza en las dependencias del propio santuario. Siendo un lugar de paso para la mayoría de los visitantes, el personal de la INBG no dispone de tanto tiempo como otros párrocos para catequizar. Aun así, el Centro de Pastoral trata de sensibilizar a los grupos de peregrinos acerca del mensaje guadalupano: explicar qué dijo la Virgen a Juan Diego, por qué, y qué quiso significar con ello.

La indoctrinación se concentra en dos espacios: las Tiendas del Encuentro y de las Rosas, y las Casas del Peregrino. A las primeras llegan los peregrinos al término de su peregrinación, en ocasiones antes de entrar en la Basílica como preparativo para el contacto

con la imagen sagrada. Allí, el personal del santuario les ofrece agua y pronuncia una charla sobre el contenido del *Nican Mopohua*. Los agentes del Centro de Pastoral también se personan en las Casas del Peregrino para realizar una exégesis del *Nican Mopohua*, adaptada de forma pedagógica a cada audiencia.

La Coordinación General de la Pastoral del Santuario, de la que depende el centro mencionado, capacita también a otros miembros de la INBG. Por ejemplo, entre julio y diciembre de 2009 organizó un “Programa para la Formación de Agentes y Empleados para la atención del peregrino”. Este curso estaba dirigido a personas dedicadas al servicio ministerial en el santuario, así como a otros empleados pertenecientes a diversos departamentos de la INBG: administración, seguridad, mantenimiento, etc. El programa preveía una segunda etapa, a partir de enero de 2010, en la que el grupo de asistentes al curso presencial —unas 100 personas divididas en dos turnos— transmitiría a sus compañeros de trabajo los contenidos recibidos durante las sesiones principales. El curso preveía alcanzar así a un conjunto de entre 600 y 800 empleados del santuario.

Las actividades pastorales —también conocidas como “evangélicas” o “apostólicas” en el discurso interno del santuario— no son exclusivas de la Coordinación General mencionada. El CEFALAE (ver 3.1.1) del santuario forma parte del Instituto de Formación para Laicos de la Arquidiócesis —conocido coloquialmente como “Escuela de Pastoral”—, organización que anualmente imparte ciclos formativos de agentes facilitadores de la catequesis católica. Asimismo, entre 2001 y 2010 el propio rector de la INBG por entonces, Diego Monroy Ponce, encabezó las “Misiones Guadalupanas”. Éstas son visitas informativas de agentes laicos de la Basílica a diócesis mexicanas y del extranjero, donde se reúnen con los responsables de grupos formales de peregrinos, generalmente de carácter institucional: centros educativos o de trabajo, asociaciones, etc. Allí se les explica un “Hecho Guadaluano totalmente cristocéntrico” (*Boletín Guadaluano*, 2010:40). Es decir, el mensaje transmitido es coherente con el de la Iglesia en general, contradiciendo la visión divina de la figura guadalupeña¹⁴. Por su parte, el Instituto de Estudios Guadalupanos ha desarrollado una intensa campaña de difusión de mensajes devocionales en el último lustro aproximadamente, especialmente a través de su director, el canónigo Eduardo Chávez Sánchez. Por último, desde 2005 funciona en la Basílica un departamento de Comunicación Social que, además de interactuar con los medios periodísticos y televisivos mexicanos, produce sus propios contenidos y los comparte vía Internet y prensa escrita.

En resumen, aunque Eade y Sallnow afirman que los santuarios son una suerte de vacío religioso, un espacio ritual capaz de acomodar varios significados y prácticas (Eade y Sallnow, 1991b:15), la INBG demuestra tener una privilegiada capacidad de exégesis del mito

¹⁴ En palabras de uno de los misioneros guadalupanos: “nos hemos hecho cercanos a los peregrinos, llegando a sus lugares de origen o de partida, donde se les anima a iniciar su peregrinar testificando y asumiendo su compromiso cristiano de seguir a Cristo como pueblo en marcha que se dirige a la casa del Padre Celestial” (ibid.).

guadalupano, así como la intención de dotar a la peregrinación de un significado concreto. Por ejemplo, al respecto de las mandas, uno de los trabajadores del Centro de Pastoral afirmaba: “Muchas veces los peregrinos vienen porque le prometen a la Virgen. Entonces venimos fomentado eso, o sea, no solamente le prometiste a la Virgen, sino aprende también lo que ella te imparte”.

Para la INBG, este mensaje mariano estaría recogido fielmente en el *Nican Mopohua*. De hecho, en la documentación interna del santuario, el objetivo del trabajo pastoral aparece definido así: “primordialmente, la atención al peregrino, de manera que éste, conociendo a la Señora, a la Reina, a la Muchachita (cfr. *Nican Mopohua* 24), llegue al conocimiento del Arraigadísimo Dios por quien se vive (cf. *Nican Mopohua* 26)” (INBG, 2009:1, las citas internas son del original). Esta postura de la institución parece apoyar una de las tesis de Coleman y Elsner: los centros de peregrinaje a menudo enmarcan significativamente las acciones de sus visitantes —generalmente a través de normas religiosas— y “such organisation can have a considerable impact on the perspectives of pilgrim” [dicha organización puede tener un impacto considerable en las perspectivas del peregrino] (Coleman y Elsner, 1995:209).

Ahora bien, la gran cantidad y diversidad de actores implicados en la creación y difusión de significados guadalupanos puede dar lugar a divergencias. Por ejemplo, en diciembre 2013 asistí a una serie de celebraciones en honor a la Virgen de Guadalupe en un vecindario del área del Ajusco, alejado del santuario. Y dichas celebraciones fueron dirigidas casi exclusivamente por una vecina, quien guiaba las procesiones y dictaba las oraciones de los “rosarios” sin que interviniera ningún sacerdote. El párroco local tan solo acudió a officiar un breve servicio junto al altar vecinal el día 11 por la noche¹⁵. Pero sí hubo algunas fricciones entre vecinas, pues un grupo de ellas no estaba de acuerdo en que la mujer mencionada se encargara de las actividades devocionales. El segundo día de celebraciones tuvo lugar una crisis, en el que dicha mujer rompió a llorar, afirmando que ella solo deseaba ayudar al vecindario y servir a la Guadalupana, e hizo amago de retirarse del grupo de culto vecinal. Varias mujeres expresaron su apoyo a la mujer y su rol director, tras lo cual aparentemente se mantuvo el status quo.

El riesgo de intrusismo evangelizador no ocurre solo en la periferia, sino que puede tener lugar durante las peregrinaciones e incluso en el santuario, como el conflicto entre las autoridades religiosas locales —mayordomos— y las autoridades eclesásticas descrito por Garma (1994b:70).

4.5. Aspectos civiles

¹⁵ Dicho servicio probablemente no tuvo carácter solemne, dado que la Iglesia Católica no permite officiar misas en espacios abiertos (artículo 932.1 del Código de Derecho Canónico).

El día 8 de julio de 2009 se celebró una reunión en el Palacio de Gobierno del Distrito Federal (GDF) para preparar la llegada del contingente de peregrinos procedente de Querétaro, prevista para el domingo día 19 del mismo mes. Con un número estimado de 32.000 hombres, suponía el mayor flujo de visitantes simultáneos a la ciudad en todo el año. El grupo llegaría a pie acompañado de vehículos de apoyo, y en el santuario se le sumarían otros dos grupos menos numerosos compuestos de mujeres. Debido a la crisis sanitaria provocada por la gripe A (H1N1), la Asociación de Peregrinos de Querétaro había decidido que las mujeres se desplazarían en autobuses hasta la Basílica, donde se reunirían con los hombres. Sin embargo, otro grupo de mujeres estimado en una 5.000 personas se había organizado independientemente y también estaba peregrinando con varias horas de diferencia con respecto al contingente mayor.

En el Palacio de Gobierno habían sido convocados puestos directivos de la INBG, representantes de la Asociación de Peregrinos de Querétaro al Tepeyac y diversas autoridades públicas. Denominada informalmente “reunión de coordinación”, era el colofón de una serie de encuentros preparatorios. Aunque otras peregrinaciones multitudinarias —como la de la Diócesis de Toluca— se habían organizado siguiendo un proceso similar, hasta ese momento el Gobierno del D.F. no había realizado un esfuerzo cooperativo de tal magnitud, solicitando a la INBG un proyecto formal.

Alrededor de una mesa cuadrada se repartían 29 personas, cada una detentando un cargo de relevancia en la organización de la peregrinación. A un lado se encontraban el Vicerrector y el coordinador del área de seguridad del santuario, dos miembros de la mesa directiva de la Asociación de Peregrinos mencionada, y el Secretario gubernamental convocante. A lo largo de los tres lados restantes se distribuían representantes de los órganos públicos de la ciudad: Servicios Urbanos —encargados entre otras funciones de la limpieza vial—, Sanidad Pública, Red Hospitalaria del D.F., Protección Civil, Fiscalía, Policía Judicial, Policía de Tránsito, Bomberos, red de Metro, etcétera.

La reunión duró en total una hora y veinte minutos, aproximadamente. Tras una presentación por parte del Secretario, se abrió un turno de palabras donde cada actor fue exponiendo las acciones a emprender de cara a la llegada del contingente, así como las necesidades de su departamento. En cada intervención se podían traslucir las tensiones particulares entre cada actor —y, a través de él, el cuerpo social que representaba— y el fenómeno de la peregrinación colectiva. Surgieron reclamaciones mutas. Por ejemplo, entre los cuerpos de policía y el grupo de peregrinos: estos se quejaban de las “mordidas” —el soborno que exigen los agentes para evitar una multa— exigidas en la peregrinación del año anterior, mientras que aquellos insistían en que el pago de tales “mordidas” era la causa del problema¹⁶. También se propusieron encuentros y contactos entre cada área pública y sus

¹⁶ Empleando el análisis que Coleman y Elsner hacen de la obra *Canterbury Tales*, la reunión se asemejó también a “a microcosm of the whole society which is seen in its contradictions and rich diversity journeying to the national shrine” [un microcosmos de toda la sociedad, que es vista en sus contradicciones y rica diversidad al viajar al santuario nacional] (Coleman y Elsner, 1995:169).

homólogos del santuario o del grupo de peregrinos.

La reunión también permitió medir —y acrecentar— el impacto público de la peregrinación: aparte de la movilización de servicios para ayudar al tránsito de los peregrinos, se pusieron en marcha otros operativos para garantizar su bienestar. Por ejemplo, se programó una inspección sanitaria generalizada a los vendedores de comida irregulares, similar a la llevada a cabo el anterior 12 de diciembre, cuando se habían clausurado puestos de venta de carnitas, tamales, etcétera, por ser considerados contaminantes.



Ilustración 36: Camión cisterna dispuesto por el gobierno delegacional para proveer a peregrinos (2009)

La reunión descrita es uno de los ejemplos de colaboración entre la Administración mexicana en las peregrinaciones a la Basílica. Un responsable del santuario me dio a entender que la interlocución con los políticos católicos facilitaba la gestión conjunta Basílica-gobierno de algunas acciones, como la recepción de los peregrinos procedentes de Querétaro en 2009. Pero lo cierto es que la magnitud de algunas de estas movilizaciones, que afecta al funcionamiento ordinario de la ciudad, obliga en todo caso a los gobiernos defenío y delegacional a intervenir, y a coordinarse con la INBG. Una muestra de cooperación, comentada antes (apartado 3.2.1), es el Convenio de Seguridad tripartito firmado en 2001 por el gobierno federal, el gobierno del D. F., y la INBG, a raíz del cual se creó un cuerpo de seguridad policial para vigilar el interior del recinto.

La ubicación de la Villa en la Delegación Gustavo A. Madero exige también de ambas entidades comunicación fluida y coordinación periódica. Como se ha visto en el apartado 4.3, este trabajo conjunto se vuelve especialmente necesario durante las celebraciones de los días 11 y 12 de diciembre, fechas durante las cuales el gobierno delegacional, el defenío y el federal despliegan varios dispositivos: de seguridad, de regulación de la circulación, sanitario,

de protección al consumidor... De este último, se encarga una agencia federal, la Profeco (Procuraduría Federal del Consumidor), que, al menos en 2012 y 2013, habilitó una línea telefónica y un módulo de atención al peregrino, y dispuso mensajes en espacios públicos en torno al santuario con información útil para el consumidor. Por ejemplo, una lona grande suspendida en Calzada de Guadalupe, con el texto: “Exige precios a la vista y compara / Denuncia cualquier abuso / (números de teléfono)”. Mientras, en el interior del recinto religioso el GDF tenía instalada una tienda de servicio médico que atendía las necesidades sanitarias de los visitantes, incluyendo “masajes gratis”.

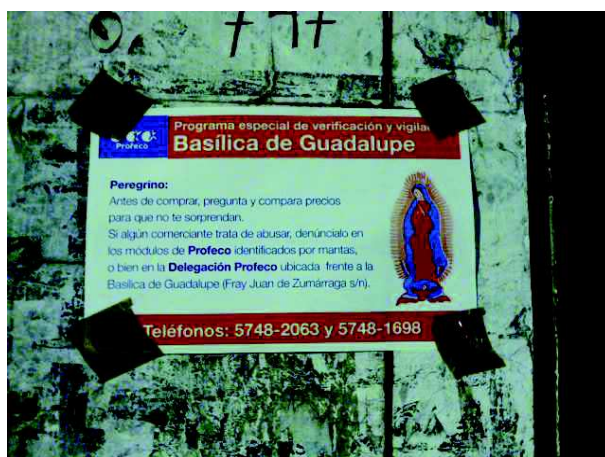


Ilustración 37: Información al consumidor emitido por la Profeco (2012 y 2013)

El resto del año, la ayuda oficial sigue manifestándose de diversas formas: apoyo médico en la Basílica y presencia policial en los alrededores, control del tráfico, suministro de agua potable y avituallamiento. Es decir, la ocupación del espacio público por parte de los peregrinos cuenta con la aquiescencia oficial, que se suma a las muestras de solidaridad privadas ya descritas para mostrar el beneplácito generalizado de la sociedad defeha hacia las peregrinaciones guadalupanas.

En el texto de la tesina que defendí en 2011 había un apartado análogo a este, titulado “Colaboración con las autoridades públicas” (Asunción, 2011:87-8). Sin embargo, desde entonces observaciones adicionales, y nuevas reflexiones propias y ajenas, me han llevado a preferir el título más amplio que encabeza esta sección. Ahora considero que la prestación de servicios por parte de la Administración durante las peregrinaciones no agota el ámbito civil del fenómeno guadalupano. Para empezar, en dichos momentos tienen lugar reacciones gubernamentales de índole no asistencial. Pero además forma parte de esta esfera el set especial de deberes y, sobre todo, derechos concedidos socialmente a los peregrinos —que hoy interpreto como efecto de la situación hegemónica del culto guadalupano en México—,

así como la reivindicación expresada públicamente por un sector de la población defienda de una participación civil alternativa o complementaria a la peregrinación. A continuación pondré algunos ejemplos de cada tipo mencionado.

Con respecto a la relación entre la Administración y las peregrinaciones, cabe destacar dos decisiones políticas importantes tomadas en 2013, que fueron percibidas como desmanes por parte de buena parte de la sociedad defienda y generaron polémica. La primera fue una reforma constitucional que permitía cierta liberalización del sector energético, aprobada por el Senado y la Cámara de Diputados los días 11 y 12 de diciembre de 2013, respectivamente. El periódico *La Jornada* calificaba así la decisión en su contraportada del día 12: “En política hay madruguetes, sabadazos y asaltos en despoblado, pero la reforma energética es un *guadalupanazo*”. También comentarios en las redes sociales de Internet criticaban la coincidencia de fechas. Por ejemplo, el siguiente mensaje publicado en Facebook, que parodiaba la letra de la canción “Desde el cielo una hermosa mañana (La Guadalupana)”: “Desde el cielo llegó una reforma, desde el cielo llegó una reforma... Pa privatizarla, pa privatizarla, pa privatizarse todo un lanononón”. La segunda decisión fue el aumento del precio del billete de metro en Ciudad de México, pasando de 3 a 5 pesos, un 67% de incremento que comenzó a aplicarse el día 13 de diciembre, después de las peregrinaciones.

Probablemente debido a estas dos decisiones, el clamor expresado en los foros de Internet en contra de las peregrinaciones, y/o en contra de la pasividad política de los creyentes percibida fue mucho más intenso que en otros años. Curiosamente, las reivindicaciones no atacaban apenas a la figura de la Guadalupana, sino más bien el tipo de culto que se le rendía, calificado como sumiso cívicamente. La aprobación de la reforma energética había provocado una manifestación en torno al Senado, y los defensores de la acción se quejaban de la escasa movilización que suscitaba en comparación con las peregrinaciones (ver apartado 2.5.1). Véanse asimismo los siguientes “tweets” [mensajes breves de Twitter], publicados el 12 de diciembre por una usuaria anónima y por el periodista e investigador social John M. Ackerman, respectivamente: “Cerca de 20 mil en el Cerco al Senado. Cerca de 5 millones en la Basílica a estas horas. ¿Éxito? ¡Algo no cuadra muy bien en este país!”; y “No tengo duda de que el digno pueblo guadalupano está totalmente en contra de la reforma energética. Lo religioso no quita lo rebelde”. También se convocó una acción de protesta en el D. F. contra el alza del precio del billete de metro, y algunos carteles de la convocatoria incluían una imagen de la Virgen de Guadalupe diciendo: “Hijo mío, en mi día quiero que te saltes el torniquete”. Una plegaria publicada en Facebook el día 10 de diciembre solicitaba a la Virgen protección para quienes se resistieran a pagar el billete: “Madre nuestra que estás en el metro / subsidiado sea tu nombre, / hágase tu voluntad en el torniquete como en el andén, no nos dejes caer en El Torito y libranos del alza de tarifa... / Amén”¹⁷.

¹⁷ El Torito es un centro penitencial del D. F. donde son arrestados los conductores de vehículos con alcoholemia.



Ilustración 38: Chiste gráfico publicado el 12 de diciembre de 2013

Con respecto a los derechos civiles especiales concedidos a los peregrinos, y devotos guadalupanos en general he reconocido otros además de los mencionados en 2011 — reputación aumentada, alimentos, libre circulación—, pero, sobre todo, durante la segunda fase de mi trabajo de campo en Ciudad de México pude conocer y registrar el punto de vista de otras personas defeanas, que se sentían comparativamente agraviadas por el estatus privilegiado de los devotos guadalupanos. En mayo de 2013 le conté a un antropólogo, profesor en un centro de investigación prestigioso de la ciudad, las conclusiones a las que había llegado en mi tesina sobre el “plus” cívico simbólico con el que contaban los peregrinos durante el traslado ritual al santuario guadalupano (Asunción, 2011:108). Él confirmó que así era, y me dijo que en alguna ocasión había tenido que esperar en su vehículo, junto con muchos otros conductores, a que pasara alguna columna de peregrinos, tránsito que no había sido anunciado previamente. En consecuencia, sostenía que esa preeminencia de los peregrinos causaba un perjuicio a los no participantes, que calificó como “auténticas violaciones de los derechos civiles”. Muy sorprendido por la emotividad del análisis, lo compartí con un matrimonio de profesores universitarios, quienes no solo no consideraron hiperbólica la interpretación, sino que abundaron en ella. Uno de ellos añadió: “Atropellan los derechos civiles de los demás”; y el otro: “En grupo hacen lo que no harían en solitario: robar, violar, destruir...”.

Creo que el interés antropológico de las anteriores posturas no descansa en absoluto en su factualidad, sino en como contrastan vivamente con el discurso de los participantes y defensores de las peregrinaciones y la devoción guadalupana en general. Ciertamente,

numerosas críticas al culto estaban dirigidas, en puridad, a prácticas asociadas contingentemente al mismo, como el lanzamiento de cohetes, el absentismo laboral, y el abandono de perros en el santuario. Todas ellas eran valoradas como una desconsideración cívica, que vulneraba el bienestar del sector no participante, pero que se producía con el beneplácito de las autoridades¹⁸.

¹⁸ Como los casos mencionados de la circulación de grupos de peregrinos permitida por agentes de tráfico, y de la cultura laboral que reconocía tácitamente el carácter festivo del día 12. Asimismo, el lanzamiento de cohetes y petardos contaría implícitamente con el visto bueno oficial, de acuerdo a la Ley de Cultura Cívica defeña, que en su artículo 25.VII dice que es una “infracción contra la seguridad ciudadana [...] Detonar o encender cohetes, juegos pirotécnicos, fogatas o elevar aeróstatos sin permiso de la autoridad competente”.

Capítulo 5

La devoción guadalupana en San Diego, California

En el catolicismo mexicano la figura de la Virgen de Guadalupe ha sido extremadamente popular desde la época colonial, y el culto a su imagen se ha extendido por todo el territorio nacional. En contraste, en San Diego, en toda California, y en el resto de Estados Unidos, esta devoción es minoritaria, restringida casi exclusivamente a la población católica de origen mexicano y, en menor medida, latinoamericano. Pero esta población lleva a cabo prácticas de culto parecidas a las que se celebran en México, modificadas y adaptadas al contexto social sandieguino.

Además, más allá de la creencia religiosa y de la importancia que esta tiene en las vidas individuales, el colectivo de origen mexicano residente en San Diego está casi universalmente familiarizado con una constelación de representaciones sociales que involucran a la Guadalupana: su nombre, su iconografía, la narrativa aparicionista, el santuario del Tepeyac, su papel en episodios de la Historia nacional, el uso de su nombre... Este conocimiento experto de la mitología guadalupana, particular de la población de origen mexicano, conlleva que las manifestaciones de mexicanidad de este grupo vengán acompañadas a menudo por la figura de la Virgen de Guadalupe.

En los siguientes apartados describiré las características fundamentales del entorno cultural sandieguino en el que tienen lugar las peregrinaciones y otras actividades devocionales guadalupanas, descripción sin la cual éstas no podrían entenderse cabalmente. A continuación describiré también dicho culto local.

5.1. “America's finest city”

El término “San Diego” se emplea de forma coloquial en Estados Unidos y México para nombrar indistintamente a varias entidades territoriales: al San Diego County [Condado de San Diego], a la City of San Diego [Ciudad de San Diego], al área metropolitana de San Diego —que incluye a esta última ciudad pero que se extiende más allá de sus límites administrativos, área urbana a la que en ocasiones se denomina “Greater San Diego” [Gran San Diego]—, e incluso a toda la mitad occidental del condado, que es su parte con mayor

población humana.

Como condado, San Diego es una de las 58 demarcaciones administrativas y jurisdiccionales en las que se divide el estado de California¹. Geográficamente, San Diego County está situado en la esquina sudoccidental de California y, de hecho, de la parte continental de los Estados Unidos. Por tanto, colinda al sur con México y al oeste con el Océano Pacífico.

Como ciudad, San Diego es la capital o sede [county seat] del condado homónimo, así como su localidad más poblada, y la segunda con más habitantes de California después de Los Ángeles. Los 9 distritos de la ciudad de San Diego se dividen en más de 50 barrios que ocupan en total 842 km² —aproximadamente un tercio más de la superficie urbana de Madrid—. Varios de estos barrios corresponden a la franja fronteriza con México y se hallan separados del núcleo urbano por las localidades independientes de National City y Chula Vista, distando de él unos 10 km. En la actualidad, un par de estos distritos —y algunos barrios dentro de otros— están habitados mayoritariamente por personas de origen mexicano, y concentran a la mayor parte de la población latina de la ciudad².

El pueblo kumiai habitaba esta región antes de la llegada de los españoles y de su anexión al virreinato de Nueva España. Desde 1821 hasta 1848 fue parte del México independiente, y más tarde de los Estados Unidos tras la firma del Tratado de Guadalupe-Hidalgo. Este acuerdo implantaba específicamente la nueva frontera al sur de San Diego, de manera que quedara incluido este territorio dentro de los Estados Unidos, dado que su profundo puerto natural tenía —y sigue teniendo— gran utilidad naval (Griswold, 1990:39).

Tras la entrada en vigor del tratado, y de acuerdo a su artículo VIII, la población residente en la Alta California debió optar entre obtener la nacionalidad estadounidense o conservar la mexicana, pudiendo en ambos casos permanecer en territorio estadounidense. Una parte de esta población tenía como lengua materna un idioma indígena, mientras que otra parte, los californios, tenía como lengua materna el español y profesaba la religión católica. Por tanto, desde el comienzo de la historia estadounidense de San Diego ha existido un colectivo hispano-mexicano que se ha mantenido ininterrumpidamente hasta la actualidad. De hecho, la mayoría de estas comunidades continuaron su modo de vida bajo mandato estadounidense de forma casi idéntica a como lo habían hecho bajo el mandato mexicano: “durante más de 40 años el modo de vida de los californios era el dominante en el condado de

¹ Los gobiernos condales californianos se ocupan de implementar buena parte de las atribuciones estatales: la organización de las elecciones, el respaldo a las leyes, el registro de propiedades, la recaudación de impuestos, y otras.

² De hecho, la zonificación más reciente de la ciudad obedece a este criterio étnico. En 2011 se aprobó la propuesta del Latino Redistricting Committee [Comité Latino para la Zonificación] (LRC), una organización cuya misión era potenciar el voto latino de San Diego. Para ello, el LRC delineó un nuevo distrito, el número 9, para que incluyera áreas de población mayoritariamente latina (55%, de acuerdo a la propuesta del LRC), y mantuvo en general la forma del distrito número 8 ya existente, también habitado por una mayoría latina (75%, según la misma fuente). De esta manera, el electorado de origen latinoamericano tiene desde 2011 la posibilidad de enviar dos representantes políticos a la Asamblea de la ciudad.

San Diego” (Christenson y Sweet, 2008:7; traducción propia).

Desde la incorporación a los EE. UU., el sector agrícola sandieguino fue creciendo y comenzó a demandar trabajadores estacionales, produciendo oleadas de inmigración al condado de San Diego. Sin embargo, estos movimientos migratorios solían tener carácter temporal, y eran numéricamente muy inferiores a los que tuvieron lugar tras la Segunda Guerra Mundial. No obstante, en este período sucedieron varias deportaciones colectivas a México, especialmente a raíz de la Gran Depresión de comienzos de la década de los 1930. Según afirma Richard Griswold del Castillo en su libro *Chicano San Diego*, más de un millón de mexicanos fueron obligados a abandonar los Estados Unidos en dicha época (Griswold, 2007:94), en ocasiones ilegalmente³. San Diego albergaba la sede del National Club of America for Americans [Club Nacional de América para los Americanos], un grupo de presión californiano que promovía la deportación masiva de inmigrantes mexicanos.

Sin embargo, la Segunda Guerra Mundial generó en San Diego y el resto de los Estados Unidos una gran carestía de mano de obra en distintos sectores económicos — especialmente en el campo—, de manera que se implantó un sistema de cuotas migratorias: el Programa Bracero (1942-1965). Estos contingentes se establecieron en áreas concretas de la ciudad y del condado, una gran parte de forma definitiva. En la actualidad, las personas de origen mexicano suponen más de un tercio de la población residente en el condado de San Diego (SANDAG, 2005:1 y 3).

Pese a este notable peso demográfico, a su colindancia geográfica con México, y a su historia mexicana, San Diego es una ciudad predominantemente *anglo*. De acuerdo a los datos censales, las personas blancas no latinoamericanas conformarían el grupo demográfico más numeroso, y el idioma inglés ocuparía la mayoría de los espacios públicos y privados⁴. Separan además a San Diego y a México otras significativas diferencias sociales de diverso orden, que describiré más adelante (apartado 5.1.2).

5.1.1. La población de origen mexicano en San Diego

No obstante el contexto social dominante en la ciudad, el colectivo inmigrante de origen mexicano se ha integrado en San Diego en general sin asimilarse completamente. La demanda de mano de obra y el precio de la vivienda han contribuido a concentrar a esta población en

³ “Las autoridades de Los Angeles, San Bernardino, Riverside, y San Diego rara vez informaban a las familias mexicanas de que los niños nacidos en los Estados Unidos tenían el derecho a la ciudadanía y no podían ser obligados a abandonar el país. Muchos de estos repatriados tenían menos de 12 años, e indudablemente algunos de ellos habían nacido en los Estados Unidos” (Guerin-Gonzales, 1996:82; traducción propia).

⁴ Según la Oficina del Censo de los Estados Unidos, en 2012 cerca de un 45% de la población sandieguina se declararía blanca de origen no latinoamericano (48% en todo el condado), frente a un aproximado 29% que se reconocería como hispano o latino (32% en todo el condado). Asimismo, alrededor de un 60% de los sandieguinos hablaría inglés en su hogar (63% en todo el condado). Curiosamente, estos valores esbozan una región con un perfil más *anglo* que el conjunto de California.

unos pocos núcleos dentro de la urbe⁵ y, por tanto, a mantener muchos rasgos culturales procedentes de México. En palabras de un residente local de padres mexicanos:

“Si quieres ir a los barrios tradicionalmente de clase popular, obreros, aquí en San Diego, vas a Barrio Logan, vas a San Ysidro. San Ysidro es punto clave. También lo que es el sur de Chula Vista. Hay una población grandísima de gente mexicana que no necesariamente se ha aculturado a las normas de este país. Cuando van a la tienda, no van al supermercado. Van a la tienda de la esquina, a los abarrotes. A la carnicería... Es como un mini-México. Panaderías... Ahí vas y te comes tus conchas⁶, te tomas tu chocolate caliente. Tienen café a la mexicana, a la oaxaqueña”.

Además de la convivencia en áreas urbanas concretas y de la conservación de rasgos culturales del país de origen, otras circunstancias particularizan la integración social de las personas de origen mexicano en San Diego. Gran parte del este colectivo comparte similares condiciones laborales y jurídicas⁷. También se relacionan con otros grupos de acuerdo a las categorías disponibles en el imaginario local, que emplean el origen nacional como criterio de clasificación de individuos y grupos. Términos como “Mexican”, “Mexican-American”, “Hispanic”, o “Latino” son empleados frecuentemente por los actores sociales de habla inglesa para referirse a una parte o a la totalidad del grupo de personas de origen mexicano residentes en San Diego. Asimismo, términos en lenguaje español como “mexicano/a”, “latino”, “chicano”, o “raza” también son empleados autorreferencialmente por miembros de dicho colectivo.

Este entorno sociocultural posibilita, en general, la identificación de los sujetos de procedencia mexicana como miembros de un colectivo tal, caracterizado por su vínculo genealógico con el Estado-nación mexicano. Denomino a este rasgo 'mexicanidad' y lo analizaré más adelante (apartado 5.2.).

⁵ “Hispanic growth has occurred in the same relative concentration and geographical dispersion as the existing Hispanic population. Moreover, Hispanics are more concentrated in certain areas, in comparison to whites” [El crecimiento de la población hispana se ha producido con la misma concentración relativa y dispersión geográfica de la población hispana ya existente. Más aún, la población hispana está más concentrada en ciertas áreas, en comparación con la población blanca] (Baxamusa, 2011).

⁶ Pan dulce típico de la bollería mexicana.

⁷ Este colectivo ha compartido también dichas condiciones en el pasado. Por ejemplo, la desprotección civil durante las repatriaciones forzosas de la década de los 1930: “the majority of the [repatriated] children were American citizens. In part, this was due to the doctrine of dual citizenship. Ostensively, children born in the U.S. of Mexican parents were considered to be American as well as Mexican citizens [...] As such, they were legally deemed to have full rights and privileges in both countries. In actuality, the paper guarantees turned out to be meaningless” [la mayoría de los niños repatriados eran ciudadanos estadounidenses. En parte, esto se debía a la doctrina de doble ciudadanía. Superficialmente, los niños nacidos en los Estados Unidos de padres mexicanos eran considerados ciudadanos estadounidenses y mexicanos (...) Como tales, legalmente tenían plenos derechos y privilegios en ambos países. En realidad, las garantías formales demostraron no tener sentido] (Balderrama y Rodríguez, 2006:136).

5.1.2. *San Diego y Tijuana*

Estas dos urbes limítrofes comparten numerosos elementos físicos: una misma línea costera, similares condiciones climáticas y especies vivas. Sin embargo, la cercanía es meramente geográfica, no sociocultural, y la contigüidad aviva el contraste entre ambas. La paradoja es percibida por la población local: “Residents refer to San Diego and Tijuana as 'ciudades hermanas' (sister cities), even though the gap between the two nations in terms of material wealth, living standards, and attitudes remains large” [Los residentes se refieren a San Diego y Tijuana como ciudades hermanas, incluso aunque la separación entre ambas naciones en términos de riqueza material, calidad de vida y actitudes es grande] (Dear, 2013). Esta valoración no es unilateral, y en el imaginario social regional San Diego simboliza el ascenso social, el paso exitoso a Estados Unidos desde Latinoamérica, como en la canción “Welcome to Tijuana” [Bienvenido a Tijuana], de Manu Chao —“I wanna go to San Diego. I wanna go y no puedo” [Quiero ir a San Diego. Quiero ir y no puedo]— o en el monólogo *America's Mexican* [Mexicano de EE. UU.] del cómico George Lopez: “If we [Latinos] go downhill is usually because San Diego is just there” [Si los latinos vamos cuesta abajo generalmente se debe a que San Diego está justo ahí].

La pertenencia a dos países soberanos distintos es la causa principal de la distinción entre San Diego y el área mexicana adyacente. La materialización más evidente de esta división política es la frontera física que separa dichas áreas. Al pertenecer a dos jurisdicciones marcadamente diferentes están sujetas a normativas de orden municipal, estatal y federal propias. El régimen de ciudadanía tiene un efecto drástico en la vida de las personas a ambos lados de la frontera, especialmente en el lado estadounidense. La nacionalidad es el criterio principal de concesión de derechos políticos y civiles en ambos países, seguida por el permiso de residencia. El bienestar de los residentes en una u otra ciudad depende en buena medida del estatus cívico concedido por las autoridades de Estados Unidos y México. Ser considerado como un inmigrante irregular puede tener consecuencias drásticas: la explotación económica, laboral y sexual por parte de traficantes de personas; la ausencia efectiva de derechos laborales, sanitario, civiles y políticos; la estigmatización y persecución por parte de los cuerpos de seguridad —algunos especializados en esta labor— y de grupos organizados armados. En numerosos extremos, esta vulnerabilidad social conduce indirectamente a la muerte de muchos migrantes que cruzan la frontera a través de terrenos inhóspitos para no ser detectados.

Económicamente, la frontera propicia uno de los mayores saltos de renta del mundo. En 2004, el producto regional bruto conjuto estaba valorado en 125.000 millones de dólares estadounidenses, de los cuales 120.000 (el 96%) correspondían a San Diego (Kada y Kiy, 2004:29). La estructura productiva, y en consecuencia el panorama laboral, también son marcadamente asimétrica. En San Diego el nivel de educación formal medio es elevado, y casi 2/3 de los residentes son trabajadores “de cuello blanco”, mientras que en Tijuana

aproximadamente 1/3 de la fuerza de trabajo está empleada en maquiladoras (López y Shirk, 2012:26 y 30). Como en otras ciudades de la frontera norte mexicana, en Tijuana abundan las “maquilas”, fábricas de propiedad estadounidense que producen artículos para los EE. UU. Su ubicación mexicana se explica por su rentabilidad: permite emplear a la barata mano de obra mexicana y exportar los productos al norte por un bajo coste⁸. La actividad económica y la ocupación laboral de San Diego es peculiar: aparte de las prósperas empresas de servicios y biotecnología, los principales empleadores son organismos públicos —la Universidad de California, la Administración, y la Marina—, lo que en mi opinión contribuye a dotar a la ciudad de un notable carácter nacional estadounidense. Caracter reforzado por la presencia de varias bases militares en la ciudad, y 16 en todo el condado.

Las culturas dominantes en cada una de las áreas también divergen. Primeramente, como se ha dicho, el inglés predomina en San Diego, y en Tijuana el español lo hace aún más marcadamente fuera de las áreas turísticas⁹. Pero, más allá del código lingüístico, separan a ambas sociedades locales numerosos rasgos culturales: desde el ciclo festivo hasta los patrones de consumo, pasando por los horarios. En síntesis, como afirma Tito Alegría, los actores sociales de ambos lados de la frontera conocen procedimientos de acción diferentes, e interpretan y aplican de distinto modo los aspectos semánticos y normativos de los procedimientos de acción compartidos (Alegría, 2008:136-8).

El propio imaginario sandieguino establece diferencias entre San Diego y Tijuana. Aquella ciudad es valorada positivamente, como muestra su triunfalista eslogan: “America's finest city”. Las condiciones atmosféricas locales, con temperaturas suaves durante todo el año y escasas precipitaciones, es una de las características ensalzadas frecuentemente en las descripciones de la ciudad. El sitio web de la ciudad, por ejemplo, recoge las evaluaciones procedentes de varios medios, entre ellos el del National Weather Service, que presuntamente califica “San Diego's weather as the closest thing to perfect in America” [El clima de San Diego es lo más cercano a la perfección en los Estados Unidos]¹⁰. Emmanuelle Le Texier afirma también que, en la escasa literatura disponible, “the City has always been portrayed and considered as a place where nothing much happens or where everything is 'under the perfect sun'” [La ciudad ha sido retratada y considerada como un lugar donde no pasa casi nada, o donde todo esta “bajo un Sol perfecto”] (LeTexier 2006:8). Estos retratos autóctonos favorables son coherentes con el carácter turístico y empresarial de San Diego, cuya economía se beneficia de la atracción que ejerce entre potenciales visitantes e inversores. De ahí que el discurso promocional etique a la ciudad favorablemente, por ejemplo, como “shopper's paradise” [paraíso de las compras]. Por el contrario, Tijuana es concebida en la actualidad por

⁸ Esta exportación poco onerosa se debe principalmente al Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA por su sigla en inglés).

⁹ Incluso la forma de nombrar a Tijuana en San Diego difiere de la versión en castellano: se pronuncia /ti:ə 'wɑ:nə/ y, siguiendo la costumbre local de emplear siglas, coloquialmente a menudo se la denomina “TJ”, pronunciada /'ti:'dʒeɪ/. También Baja California es nombrada simplemente como “Baja” (pronunciada /'bɑ:.hɑ:/), especialmente en el contexto de actividades turísticas.

¹⁰ Sitio web oficial de la Ciudad de San Diego: <http://www.sandiego.gov/economic-development/> [13/II/2014].

gran parte de la población sandieguina como una ciudad insegura y sórdida, una “Sin City” [ciudad del pecado] donde priman los excesos inmorales o directamente ilegales. Estas particularidades contribuyen a distanciar a San Diego del área mexicana colindante en el imaginario social local. Este integra más bien a la ciudad con el resto del estado californiano, y específicamente con el área cultural denominada “SoCal”, el sur de California, cuyos centros principales son Los Ángeles y San Diego.

1.1. La manda y la acción de gracias

Me ha parecido importante incluir este apartado porque las representaciones sociales sobre la ciudad mexicana que maneja la población de San Diego tiene un papel muy importante en la separación entre ambas urbes, al menos tanta como la que impone la frontera física. Esta última, al dificultar con su crecimiento el movimiento fluido de personas entre Tijuana y San Diego, ha propiciado también el extrañamiento mutuo, de manera que el conocimiento de los residentes en San Diego se nutre principalmente de dichas representaciones sociales, que circulan en el imaginario local, y no tanto de observaciones directas.

Como he apuntado antes, San Diego contrasta intensamente con la ciudad mexicana colindante. Un análisis macro podría arrojar una descripción engañosamente similar, puesto que ambas urbes se dedican a algunas actividades económicas comunes —manufactura, turismo—, comparten clima y situación geográfica, y las une el paso fronterizo de San Ysidro, el más concurrido del mundo. Los distintos valores de renta llamarían la atención, pero San Diego también mostraría áreas deprimidas económicamente, y Tijuana otras ricas. Sin embargo, la observación directa y otras técnicas de investigación etnográfica arrojan retratos muy diferentes de ambas ciudades. Por ejemplo, las representaciones sociales dominantes sobre una y otra divergen, e informan las prácticas, también distintas, de los actores sociales que residen a ambos lados de la frontera. Tienen, por tanto, poder explicativo, así que me detendré sobre ellas a continuación.

Al menos durante mi trabajo de campo, en los años 2011 y 2012, sobresalían tres elementos en la percepción social sandieguina sobre Tijuana: el peligro, el placer y la laxitud normativa. El primero suponía la firme creencia de que Tijuana era una ciudad insegura, en la que reyertas, tiroteos y homicidios ocurrían cotidianamente. Bajo esta visión, una simple visita a la ciudad entrañaba el riesgo de algún tipo de perjuicio e incluso la muerte. Una de las personas encargadas de recibir a los estudiantes extranjeros en el campus sandieguino de la Universidad de California, me resumió así con ironía el discurso actual sobre Tijuana: “Don't go there or you will die” [No vayas allí o morirás]. Esta idea no era exclusiva de la población local, sino que también tenía cierto calado entre los visitantes extranjeros. Por ejemplo, un estudiante de posgrado alemán mostró una gran sorpresa cuando le comenté que había estado en Tijuana. Me preguntó por la experiencia, e inmediatamente añadió: “Well, you are alive, so

that's good news" [Bueno, estás vivo, así que eso son buenas noticias]. En las entrevistas y conversaciones que entablé, el peligro era prominente en las descripciones sobre Tijuana que hacían las personas que no habían estado nunca —o solo habían estado brevemente— en la ciudad. Todas ellas eran estadounidenses *anglo* o de origen asiático, lo que tiene que ver con el desconocimiento relativo del idioma y cultura mexicanos, pero también con niveles de renta elevados. Por el contrario, los informantes de origen mexicano residentes en San Diego no incluían este elemento en sus reseñas, o lo matizaban. Véase como ejemplo el siguiente discurso de un antiguo residente de Tijuana:

“Hay que andar con cuidado, ¿verdad? Ahora, hay gente que dice que en Tijuana hay que cuidarse más de la Policía que de los criminales. Y eso también tiene... No es nada más un decir, tiene bases empíricas. Yo he estado en muy pocos lugares en México donde la Policía es tan brutal y arbitraria como en Tijuana. Se pasan de lanza los hijos de la chingada. Ahí sí son perros. Y es malo generalizar, porque no todos los policías han de ser así, pero se acostumbra mucho la mordida en Tijuana. Sí, especialmente cuando se ve que andas buscando algo, pues. Como que los policías lo huelen (ríe).

Hay zonas, también, fuera de lo que se conoce como la vieja Tijuana. Lo que es la nueva Tijuana, o el Mariano Matamoros, o más allá de El Florido. O sea, que son las colonias, ¿verdad?, fuera del núcleo. Son peligrosas. O sea, existe peligro, ¿para qué te voy a mentir? Como en cualquier otra ciudad. En Tijuana se ve más porque es frontera y porque pues hay un flujo de gente increíble. Y con el flujo de gente vienen el flujo de blancas, de drogas, de lo que te puedas imaginar. Sí. Hay un dicho de Tijuana: 'Si lo buscas, lo encuentras'”.

El segundo denominador común de las representaciones que registré, el placer, hace referencia a la especialización de gran parte de la economía tijuanense hacia actividades de recreación que son ilegales, consideradas inmorales, o simplemente más caras en San Diego, eminentemente el consumo de alcohol y drogas, y la prostitución. La edad legal para consumir bebidas alcohólicas en la Tijuana es de 18 años frente a los 21 de la ciudad estadounidense, de manera que aquella es un destino turístico habitual para los jóvenes sandieguinos que quieren entrar en bares y “clubs” [discotecas] pero no pueden hacerlo en su país. La Avenida Revolución, a la que se puede acceder andando desde el paso fronterizo, concentra un gran número de bares y restaurantes, y capta a la mayoría de los visitantes procedentes de San Diego. La vecina zona norte, encajonada contra el muro de separación internacional, es reconocida como un lugar donde se venden y consumen drogas, así como servicios sexuales de mujeres en situación de trata. El despliegue de estas actividades ilícitas son percibidas también como fuente de peligro. En palabras del ex-residente citado: “Todo lo que es la zona norte, la verdad es peligroso. Hay mucho padrote [proxeneta]. Se vende y se usa mucha droga. Los narcos fíjate que no tanto. Es peligroso, pero a nivel más personal, de que te puedan... No en plan de cárteles, más crimen desorganizado”. No obstante, consideraba

que la perspectiva de la satisfacción sexual lograba superar el riesgo percibido, y atraer a los visitantes: “Es parte de lo que jala gente a Tijuana, a gente de este lado [San Diego], ¿verdad? A un gringo o a un asiático o, de hecho, a gente de aquí, a los *pochos*. Los jala para allá, porque ven a Tijuana como la ciudad del desmadre. La ciudad donde puedo ir a coger, a chupar. La ciudad donde puedo ir a drogarme... Existe todo eso”.

Esta descripción se ajusta al resto de discursos y a las prácticas que pude observar. Durante mi trabajo de campo congenié con un grupo de residentes sandieguinos de origen saudí y japonés que visitaban Tijuana frecuentemente, y discretamente admitían conocer de primera mano la oferta de servicios sexuales de la zona norte. También un joven veinteañero, de doble nacionalidad mexicana y estadounidense, respondió así a la pregunta sobre su preferencia entre San Diego y Tijuana: “Para vivir aquí, para ir de fiesta, allí”¹¹. La percepción de esta ciudad mexicana de frontera como lugar de ocio no es exclusiva de San Diego: el lema “Welcome to Tijuana / Tequila, sexo y marihuana” es de dominio común en México y los EE. UU. desde que lo popularizaron las canciones de Amparanoia y Manu Chao a finales de los 1990.

El tercer elemento habitual en los discursos cotidianos sobre San Diego, la laxitud normativa, aparece entrelazado con los dos anteriores. Algunas de las actividades mencionadas antes tampoco son admitidas por la normativa y/o la moral de Tijuana, pero en las descripciones sobre la ciudad de los actores sociales sandieguinos prevalece la idea de la permisividad. Esta imagen es especialmente intensa al emplear como referencia la de San Diego, según la cual se implementarían estrictamente las leyes que prohíben el tipo de ocio que ofrece Tijuana.

Sin embargo, esta tolerancia no es gratuita: implica sacrificar la seguridad personal, al adentrarse en espacios anómicos —como la zona norte antes mencionada—, o pagar por ella. El joven veinteañero mencionado antes comparó así la gestión de una infracción en San Diego y en Tijuana: mientras que en la primera ciudad había que someterse a un engorroso y costoso trámite burocrático, en la segunda “You can pay twenty dollars and you are free” [Puedes pagar veinte dólares y ya eres libre]¹². Dos sobrenombres de Tijuana, “devil's playground” y “Sin City”, aunque poco frecuentes —solo los detecté en una ocasión cada uno— me parece que ilustran esa noción de relajación lúdica de los códigos legal y moral que permeaba las descripciones.

Como puede comprobarse, las ideas de peligro, placer y laxitud normativa se concatenaban en

¹¹ Esta pregunta cerrada no la formulé yo, sino una amiga suya durante una discusión en grupo focal.

¹² La facilidad de los turistas para resolver los encuentros policiales en Tijuana contrasta con la percepción, común entre los residentes, de dichos encuentros como fuente de peligro. El mismo ex-residente que me alertó sobre la Policía me contó que un amigo suyo tijuaneño sobrevivió por poco a un intento de homicidio por parte de dos agentes con los que había tenido una riña. Esta valoración negativa de los cuerpos policiales no es un fenómeno local, sino que es compartida por gran parte de la sociedad mexicana: “many citizens feel trapped between two fires; in addition to fear of criminals, almost half of the population fear being subject of abuses from municipal or state level polices. Thus, for this segment there is no one to ask for help” (Díaz-Cayeros et al., 2011:13).

los discursos sobre Tijuana que registré en San Diego. Esta representación compuesta parece coincidir con la del imaginario estadounidense general, de acuerdo a Alejandro L. Madrid: “If people in the United States often identify Tijuana with immorality, perversion, and violence, they also see it as a land of emancipation from the moralistic restrictions of their own society; thus, the contradictions of U.S. moral and social codes make Tijuana into both an object of vilification and an object of desire” (Madrid, 2008:14).

Cuando comencé mi trabajo de campo en San Diego, una de las regularidades que me llamó la atención fue el desinterés que percibí en la mayoría de personas de origen no mexicano hacia la vecina ciudad mexicana. Tijuana estaba prácticamente ausente, no ya solo de las historias de vida —algo esperable viniendo de personas sin lazos familiares con México—, sino también de las descripciones de áreas geográficas de interés. Tras presentarme como estudiante de doctorado proveniente de España, abundaban las recomendaciones para que visitara uno u otro punto dentro de los EE. UU., muchos de ellos distantes —como San Francisco o Yosemite— e incluso de reputación sórdida —como Las Vegas—. Pese a hallarse a unos 25 km del centro de San Diego, y pertenecer a una región culturalmente distintiva, en ninguna ocasión mis interlocutores se refirieron espontáneamente a Tijuana. Más sorprendente aún fue constatar que muchos de los residentes de San Diego sin origen mexicano no habían visitado nunca la ciudad, y la mayoría de ellos mostraban renuencia a ir¹³. La reticencia no era solo verbal, sino también tácita: mis recurrentes invitaciones para acompañarme a Tijuana fueron aceptadas en general por personas extranjeras, y rechazadas a menudo por las de nacionalidad estadounidense.

Ciertamente, esta caracterización de Tijuana presente en el imaginario social sandieguino no carece de historia ni de fundamentos materiales. La ideal de peligro muy probablemente tenga como raíz la larga serie de episodios violentos ocurridos en la ciudad entre 2008 y 2010, producidos por una guerra entre los cárteles de Tijuana y de Sinaloa. Yo llevé a cabo mi trabajo de campo en el área inmediatamente después, en 2011 y 2012. Aunque para entonces las tasas per cápita de homicidios y secuestros habían descendido a la mitad con respecto a los años anteriores (Corcoran, 2013), persistía en San Diego la imagen de una ciudad insegura, como se ha mostrado.

En la propia Tijuana, cuya bonanza económica dependía en buena medida del turismo procedente de Estados Unidos, los habitantes insistían en que la mala etapa ya se había superado. Por ejemplo, conversando con un vendedor callejero en la Avenida Revolución, este se quejó del descenso del número de visitantes en los últimos años. Yo le hablé de la sensación de riesgo que Tijuana inspiraba en San Diego, y le pregunté hasta qué punto estaba justificada. Él respondió: “Eso era antes. Encerraron a los cuatro o cinco que lo habían hecho, y ya se calmó”. Puede considerarse como una declaración parcial, expresada por un

¹³ Anecdóticamente, en el grupo formado por los estudiantes de posgrado del Departamento de Antropología de la UCSD dicha resistencia también estaba presente, pero era compensada por la curiosidad y cierto prurito profesional expresados. Uno de mis compañeros se unió a una de mis visitas a Tijuana, y un subgrupo de 5 o 6 personas planeó un tour guiado por otro colega de origen mexicano.

comerciante interesado en la promoción del turismo en su ciudad, pero coincidía con la opinión vertida por todas las otras personas de origen mexicano con las que tuve contacto, incluyendo al director del Center for U.S.-Mexican Studies de la UCSD, Alberto Díaz-Cayeros, quien aseguró al público durante una conferencia —paradójicamente, sobre miedo y violencia en México—: “Things have turned around in some areas of Mexico, like D.F. or Tijuana. Don't stop going to Mexico!” [Las cosas han cambiado en algunas áreas de México, como en el Distrito Federal o Tijuana. ¡No dejen de ir a México!] (Díaz-Cayeros, 2012). De hecho, parece que Tijuana es menos peligrosa para los turistas que para sus residentes. Pertenecen a este grupo las víctimas habituales de los secuestros, de los conflictos entre los cárteles, y de la opresión policial¹⁴.

En cuanto a la concepción de Tijuana como lugar de hedonismo y pecado, esta puede remontarse al menos a la época de la Ley Seca estadounidense, según afirma Paul J. Vanderwood en su obra *Satan's playground* (2010). Desde entonces la ciudad mantuvo su reputación viciosa, pese a la prohibición de los casinos en 1935 por Lázaro Cárdenas. La industria de los servicios sexuales y la venta de alcohol a menores de 21 años convocaban —y siguen convocando— a numerosos visitantes: “Even those of U.S. drinking age joined in the fun to cavort with the underage drinkers and to circumvent the state and local laws that close many U.S. bars by 2 a.m. By contrast, in Tijuana booze flows, music plays and prostitutes beckon at all hours of the night” [Incluso aquellos con edad legal para beber en los EE. UU. se unían, para retozar con los bebedores de menos de 21 años y para burlar las leyes locales y estatales que cerraban muchos bares estadounidenses a las 2 a. m. Por el contrario, en Tijuana el alcohol fluye, la música suena y las atractivas prostitutas permanecen toda la noche] (Bender, 2012:64).

Entre octubre de 2011 y julio de 2012 efectué ocho visitas a Tijuana, y pude contrastar las representaciones sandieguinas sobre esa ciudad con experiencias propias. Cuando llegué por primera vez, en solitario y a través del paso peatonal, mis expectativas se nutrían principalmente de dichas representaciones. Ya en la Avenida de la Amistad, la primera vía pública que el transeúnte encuentra tras atravesar la frontera, pude ver las farmacias que anunciaban en inglés la venta de productos sin receta médica y a bajo precio —especialmente Viagra—. En el camino al centro atravesé áreas repletas de locales comerciales, tenderetes y vendedores ambulantes. Un hombre, acompañado de una mujer joven en el exterior de un bar, me ofreció entrar en el local y tomar una cerveza. Cuando rechacé la invitación, señaló a la mujer y dijo: “She's almost a virgin” [Es casi virgen]. Así, a los pocos minutos de entrar en Tijuana se confirmaban algunos de los elementos característicos con los que me la habían descrito en San Diego: oferta de productos y servicios considerados indecentes en mayor o menor grado. Pero ni entonces, ni en mis visitas posteriores, se manifestó el peligro que dominaba los relatos sobre la ciudad mexicana. Y descubrí otras facetas de la realidad social

¹⁴ Aparte de las acusaciones hacia la policía ya mencionadas —de cometer cohechos, agresiones y, en general, abusos—, la población de Tijuana le atribuye también “desapariciones” en el área de El Bordo (Beauregard, 2014:8).

tijuanense ausentes en ellos. Por ejemplo, en esa primera visita a la ciudad tomé una camioneta cuyo billete debía pagar en pesos mexicanos. El pasajero al lado mío vio que rebuscaba entre mis dólares, y le pidió al conductor que le cobrara el importe de mi pasaje. Fue una de las numerosas ocasiones en que fui objeto de la generosidad y hospitalidad de la población local.

En resumen: aunque las representaciones sandieguinas no dan cuenta exhaustiva de la realidad social de la vecina ciudad mexicana, no carecen de justificación factual. Tijuana ha sido efectivamente sede de actividades consideradas indecentes en los Estados Unidos: consumo de alcohol, consumo y tráfico de alcohol y drogas, sexoservicios —algunos incluyendo situación de trata—, tráfico ilegal de personas, agresiones físicas, tiroteos, secuestros... Resulta lógico, por tanto, que los relatos sandieguinos sobre Tijuana recogieran esa realidad. Aunque sí me sorprendió que las representaciones no incluyeran, al menos no ostensiblemente, los papeles de San Diego y de la frontera en la producción de dichas dinámicas. A mí me resultaba evidente que toda la economía ilícita de Tijuana crecía al calor de la próspera ciudad vecina, y posibilitada precisamente por su división jurídica y física. Sin embargo, solo una persona residente en San Diego —un estudiante de posgrado de origen no mexicano— me refirió la cuestión, precisamente durante una visita a Tijuana: me dijo que casi nadie en los Estados Unidos se percataba de que su bienestar se debía al poderío militar del país, un poderío que permitía mantener a raya los problemas de otras sociedades. Él abogaba porque la frontera desapareciera progresivamente, porque las diferencias económicas y culturales entre México y los EE. UU. eran de tal magnitud que su eliminación súbita podía dañar a este último país.

Para entender los distintos sentidos de pertenencia a una comunidad que se expresan y ponen en práctica en San Diego no basta con incluir a Tijuana en el análisis: es preciso atender también al muro que separa a ambas ciudades. En el siguiente apartado detallo su naturaleza y su efecto sobre la construcción social de la ciudadanía.

5.1.3. La frontera y la migración irregular

Estados Unidos y México comparten una frontera terrestre de más de 3 100 km de longitud, en cuyo extremo oriental se encuentran San Diego y Tijuana. Allí la frontera no es únicamente una convención social que delimita las respectivas geografías nacionales: es también, y sobre todo, un muro. Desde 1990, la frontera se ha ido materializando con la progresiva construcción, por parte de las autoridades estadounidenses, de barreras físicas y burocráticas. Estas barreras, dirigidas a contener la inmigración irregular y el contrabando hacia los Estados Unidos, dificultan el tránsito de personas humanas entre ambos países.

Fue precisamente en San Diego donde comenzó el proceso de erección del muro, que se extendió luego a otros tramos de la frontera hasta alcanzar más de 1.000 km de longitud en

la actualidad¹⁵. En 1993 terminó de construirse un primer segmento de 22,5 km que unía el Océano Pacífico con el paso fronterizo de San Ysidro. Al año siguiente, con la aprobación de la Operation Gatekeeper [Operación Guardián], aumentó notablemente el presupuesto de la agencia estadounidense de inmigración, de manera que se duplicaron los efectivos de su patrulla fronteriza, se dotó al muro de una red de sensores, cámaras y luces conocida como “muro virtual” [virtual fence], y comenzó la construcción de un segundo muro paralelo al primero. Pese a estos esfuerzos de contención, la inmigración irregular en los Estados Unidos continuó aumentando, y este hecho, junto con los atentados terroristas de 2001, mantuvieron la tendencia hermética. Varias normas de alto rango han respaldado desde entonces el refuerzo del muro en San Diego¹⁶, permitiendo incluso pasar por alto otras leyes que lo impidan, como las de conservación del medioambiente (ver Nuñez-Neto y García, 2007:5-6). En la actualidad, Tijuana y San Diego están separadas por un muro doble continuo, que en algunos tramos cortos es triple o cuádruple. Junto a estas barreras físicas, se ha implementado un conjunto de cámaras infrarrojas, sensores de movimiento y luces, denominado “virtual fence” [valla virtual], cuya finalidad es ayudar a la patrulla fronteriza a localizar a inmigrantes y contrabandistas que traspasen la frontera¹⁷.

Durante mis visitas a Tijuana pude ser testigo de este proceso constructivo, concretamente del fortalecimiento del tramo final del muro, que separa la zona costera de las ciudades vecinas. En octubre de 2011 esta sección estaba formada por pilares desiguales y planchas metálicas de aspecto gastado. Según la población local, los materiales procedían de tramos de raíles de vías de tren, y de planchas de aterrizaje usadas en la Guerra de Vietnam. El muro penetraba algunos metros en el mar, volviéndose más y más irregular hasta desaparecer. Los espacios entre un pilar y otro permitían que una persona de constitución ligera pudiera atravesar el muro —como pude observar directamente—, pero las personas no se adentraban más en territorio estadounidense, pues una segunda valla comenzaba varios metros más adelante, con solo un espacio libre, vigilado por la patrulla fronteriza. Cinco meses más tarde, las planchas antiguas habían sido sustituidas por nuevas secciones más altas, con pilares más gruesos, menos espacio entre ellos y, en algunas zonas, acompañados de una rejilla metálica que cubría toda la superficie. Se había instalado un muelle que penetraba en el mar, a fin de soportar a una grúa móvil que retirara los antiguos pilares y colocara las nuevas secciones, más robustas.

La efectividad del muro para detener la migración irregular es un tema de debate nacional en Estados Unidos. Los defensores de la estrategia de la “prevención mediante disuasión”

¹⁵ De acuerdo a los datos ofrecidos por la Oficina de Aduanas y Protección Fronteriza estadounidense: <http://www.cbp.gov/border-security> [15/VII/2014].

¹⁶ Illegal Immigration Reform and Immigration Responsibility Act (1996), REAL ID Act (2005) y Secure Fence Act (2006). Actualmente se está discutiendo otra norma que, de ser aprobada por el Congreso estadounidense, supondría un nuevo refuerzo de la frontera: la Border Security, Economic Opportunity, and Immigration Modernization Act.

¹⁷ La patrulla fronteriza también cuenta con técnicas menos sofisticadas para dicha labor. Por ejemplo, en los rótulos con números que identifican varias secciones del muro por el lado estadounidense.

[Prevention through Deterrence] confían en la efectividad de la medida para frenar los cruces ilegales. Subrayan que el muro ha contribuido a disminuir ciertos tipos de accidentes mortales, específicamente el atropello de inmigrantes, frecuentes en las autopistas I-5 e I-805 de San Diego desde finales de la década de los 1980 hasta la construcción del muro¹⁸. Sin embargo, otras voces afirman que su erección no ha puesto fin a la migración irregular, sino que ha desplazado sus rutas hacia la zona desértica al este de San Diego y Tijuana, aumentando la mortalidad. Aunque no hay un método de recuento totalmente fidedigno, existen algunas estimaciones. Por ejemplo, en *El desierto de los sueños rotos*, Guillermo Alonso Meneses cifra en más de 8 500 el número de inmigrantes que murieron cruzando la frontera entre México y Estados Unidos durante la década 1993-2013 (Alonso, 2013) —es decir, una media de más de 2 muertes diarias—.

Para los detractores del muro, este tampoco ha contribuido a disminuir el tráfico ilegal de personas. Así valoraba un residente de San Diego de origen mexicano la nueva situación en Tijuana:

Entrevistado: Hay muchísimos coyotes.

Yo: ¿Y los pasan desde la mera ciudad, o van a otra zona?

E: Desde esa zona, u otra. O sea, el peligro ahora es que la pinche migra ha reforzado tanto la línea. Han creado barda, tras barda, tras barda... Hasta cercos que pueden mutilar a la gente. Y eso empuja a la gente más hacia Tecate, pues. Y ya tienes que cruzar Tecate y es increíblemente caliente. Y durante el invierno es increíblemente frío. En el verano, ¿qué sera? Se ve que la gente muere de deshidratación. Y en el invierno pues hay gente que se congela.

Tecate es una localidad vecina a Tijuana, construida también junto a la frontera. Pocos días después de la anterior entrevista, a finales de 2011, tuve la oportunidad de visitarla gracias a Luis, un comerciante tijuanense de unos 40 años. Atravesamos por carretera el área desértica entre ambos núcleos con su “troca” [camioneta, del inglés *truck*], pasando en algunos momentos muy cerca de la frontera con los Estados Unidos. Como en Tijuana, también aquí estaba marcada por un muro que impedía el paso. Luis me confirmó que muchos migrantes pasaban por aquí a los Estados Unidos, caminando durante algunos días a través del desierto hasta llegar —o no— a algún núcleo urbano del otro lado. Esta precariedad contrastaba para Luis con la relativa facilidad para cruzar de otros habitantes de Tijuana, que atravesaban la frontera regularmente por razones de trabajo, consumo y ocio. Por ejemplo: “Cuando juegan los Padres [el equipo de béisbol sandieguino] va toda la raza allá”.

Sin embargo, la libertad de paso a San Diego de los trabajadores transfronterizos —

¹⁸ Este tipo de accidentes era tan recurrente que a partir de 1990 el Departamento de Transporte californiano colocó señales de tráfico avisando a los conductores del paso de migrantes. Las señales mostraban la imagen de una familia corriendo, acompañada de la palabra “CAUTION” [precaución]. Aunque esta señal ha quedado obsoleta, su imagen se ha convertido en un icono popular del sur de California, y es un motivo común en souvenirs y obras de arte. El National Museum of American History [Museo Nacional de Historia Americana] conserva una copia de la señal.

también llamados 'commuters' o 'transmigrantes' en la literatura académica y demográfica¹⁹— es relativa. Depende en gran medida del tipo de documentación que posean. Un pasaporte u otra identificación oficial estadounidense ofrecen las máximas garantías de entrada, seguidos por una tarjeta de residencia permanente [“green card”], una tarjeta SENTRI²⁰, una visa de trabajo, y una visa de turista. Este último documento es fuente de incertidumbre, que solo se despeja durante la entrevista con el agente de la Oficina de Aduanas y Protección Fronteriza de los Estados Unidos [U.S. Customs and Border Protection (CBP)], “la migra”, en el paso fronterizo. Marian Martínez Esténs afirma en su artículo “El trajín de vivir entre dos tierras” que los tijuaneños emplean distintos amuletos y rituales para afrontar este trámite de resultado imprevisible: “Algunos siempre sonríen, unos miran a los ojos, otros evitan la mirada, hay mujeres que coquetean —se pintan la boca justo antes de llegar a la caseta—. A los niños se les enseña a hacerse los dormidos para que no les pregunten nada. Una indiscreción podría ser muy cara. En las carteras y guanteras, sobre los tableros y vidrios de los autos de los transmigrantes hay estampas de San Judas, de Malverde, de la Santa Muerte y de la Virgen de Guadalupe” (Martínez Esténs, 2012).

Esa sensación de inseguridad me resulta levemente familiar, pese a que todas las veces que atravesé la frontera lo hice con documentación válida. Aunque nunca tuve dificultades para atravesar la frontera, siempre sentí cierta incertidumbre respecto al resultado del proceso. Y no sin razón: en la UCSD me habían advertido de que los agentes de la CBP podían impedirme el acceso a San Diego si encontraban alguna irregularidad en mis documentos. De hecho, uno de los impresos que firmé declaraba que: “I hereby waive any rights to review or appeal of a U.S. Customs and Border Protection officer’s determination as to my admissibility, or to contest [...] any action in deportation” [Por la presente renuncio a todos los derechos a revisar o apelar la decisión de un agente de la Oficina de Aduanas y Protección Fronteriza de los Estados Unidos con respecto a mi admisión, o a impugnar cualquier acción de deportación]. Esta imagen de aleatoriedad en el proceso de admisión no era completamente disipada por la información ofrecida por la CBP y la UCSD. Al contrario, en mi caso la información más clara y tranquilizadora provino de fuentes no oficiales: fueron los relatos de otros viajeros extranjeros que recientemente habían ido a Tijuana, y regresado a San Diego, a través del paso de San Ysidro.

Con todo, la primera vez que acudí allí quise cerciorarme de que mi documentación era la adecuada antes de cruzar a México. Tras descender del tranvía en la estación de San Ysidro, me acerqué a un edificio del que continuamente emergían personas, y custodiado por un par de agentes de la CBP. Este edificio resultó ser el “puerto de entrada” a los EE. UU. [US Port of Entry]. Me presenté a la pareja de agentes, comentándoles que tenía la intención de visitar Tijuana, pero que quería asegurarme antes de que llevaba conmigo todos los

¹⁹ Por ejemplo, en las Encuestas sobre Migración en la Frontera Norte de México (ver SEGOB, 2013:13; Anguiano-Téllez, 2005:288).

²⁰ Siglas de Secure Electronic Network for Travelers' Rapid Inspection [Red Electrónica Segura para la Inspección Rápida de los Viajeros]. Esta tarjeta va asociada a un vehículo de motor, y permite a sus usuarios emplear un carril específico del paso fronterizo, generalmente menos concurrido.

documentos necesarios para poder regresar a San Diego sin problemas. Uno de los agentes me pregunto directamente que de dónde era yo, y, al responderle que era español, dijo “Not good, but okay” [No está bien, pero bueno]. Esto contribuyó a alimentar la idea de la arbitrariedad en la frontera, que ya me había formado a través de los testimonios de mis contactos de origen mexicano. No obstante, el otro agente me permitió excepcionalmente acceder al interior del edificio para que uno de sus compañeros pudiera corroborar que mi documentación era válida. Una vez hecho esto, y abandonado el edificio, pude caminar hasta el paso fronterizo mexicano —al otro lado de la autopista— y entrar en Tijuana.

Creo que merece la pena mencionar la documentación exigida, para ilustrar la rigurosa formalidad del tránsito entre las dos vecinas ciudades de México y Estados Unidos. La mayoría de las ocasiones crucé con una visa de intercambio académico adherida a una página de mi pasaporte español, y acompañada necesariamente de un “certificado de elegibilidad” —un impreso que debía estar firmado por algún evaluador de UCSD declarando que me encontraba “en regla” [in good standing at the present time]—²¹. Las dos últimas veces que fui a Tijuana, tras terminar el período de intercambio académico, porté un impreso que me identificaba como beneficiario del programa de exención de visa [Visa Waiver Program]²². Puede comprobarse la compleja regulación del acceso a los EE. UU., que asigna a cada individuo un estatus civil dependiente en gran medida de su pertenencia a un Estado-nación.

San Ysidro es el paso fronterizo terrestre más atravesado del mundo: unos 30 millones de personas y 12 millones de vehículos anuales, tan solo en dirección norte (SANDAG, 2014:2-3). Incluso para las personas con la documentación necesaria cruzar a San Diego desde Tijuana supone una operación trabajosa, en la que se tarda una cantidad de tiempo impredecible y a menudo larga. En las ocho ocasiones en que participé en esta actividad su duración varió entre 45 min como mínimo y algo más de 3 horas como máximo, con una duración media de algo más de 1 hora. La primera vez que empleé el paso peatonal me situé, por desconocimiento, en una fila que no me correspondía, la de personas que querían entrar en los EE. UU. sin documentación “WHTI”²³. Esta confusión alargó considerablemente mi trámite, pero me permitió observar directamente el proceso que afrontan las personas que desean llegar a San Diego con unos documentos que, aún siendo vigentes, no son habituales. Las principales diferencias con respecto a la entrada con documentos WHTI fueron dos: menor cantidad de agentes y mostradores para atenderlas, y mayor duración de las entrevistas previas al permiso de entrada. Aunque no vi que se denegara el paso a nadie, ambos factores alargaron notablemente el proceso —aproximadamente 1 hora y media en mi caso— en

²¹ Esta firma, llamada coloquialmente “travel signature” [firma para viajar], debía ser solicitada al International Center [Centro Internacional] de la universidad. En la sesión de recepción de estudiantes de intercambio se nos advirtió de la necesidad de obtener dicha firma si queríamos viajar a Tijuana, aunque legalmente no era necesaria para regresar de países contiguos a los EE. UU.

²² Este programa permite entrar y permanecer hasta 90 días en los EE. UU. sin una visa. Pueden participar en este programa las personas con nacionalidad de una lista de países designados por el gobierno estadounidense (v. Siskin, 2014).

²³ Siglas de Western Hemisphere Travel Initiative, la ley estadounidense que regula los requisitos de los documentos identificativos necesarios para entrar en los EE. UU. desde otro país del continente americano.

comparación con el de las filas para revisar documentación WHTI, ya de por sí lento. Me indignó que no hubiera aseos, fuentes de agua ni asientos a disposición de las personas que esperaban, al menos para ancianos, niños, mujeres embarazadas y personas con necesidades especiales²⁴. Tras la entrevista con el agente de la CBP, y su permiso, había un control del equipaje con rayos X, tras el cual uno podía entrar en los EE. UU.

Existía al menos una técnica para ahorrar tiempo: pagar 5 dólares a alguna de las personas que se presentaban como “agentes de turismo” al final de la fila, lo que permitía subir a una furgoneta que avanzaba hasta el paso fronterizo. Esta práctica era ilegal en Tijuana, así que la transacción monetaria entre el “agente turístico” y sus clientes se hacía con discreción para que no fuera vista por las “placas” [los agentes de Policía] que vigilan el lado mexicano de la frontera. De acuerdo a mis observaciones y conversaciones, esta práctica era especialmente común entre visitantes no mexicanos. Pese a su carácter ilícito, en general este adelantamiento no era considerado inmoral entre los visitantes de origen no mexicano. Tan solo una de mis informantes, de nacionalidad francesa, mostró rechazo a esta posibilidad de adelantar a la mayoría de peatones a cambio de dinero.

La solemnidad y duración del tránsito desde Tijuana a San Diego contrastaba con la relativa sencillez del paso en sentido contrario, a través del cruce fronterizo Puerta México²⁵. A pie, uno solo tenía que atravesar un torniquete para penetrar en Tijuana y circular libremente por la ciudad. En coche, la autopista I-5 desembocaba abruptamente en la mexicana carretera federal 1, de manera que uno se encontraba súbitamente fuera de San Diego si ignoraba la desviación anunciada como “Last USA exit” [última salida de los EE. UU.]. Los controles de inmigración y de aduana en el lado mexicano eran muy leves, especialmente cruzando la frontera a pie, y la percepción dominante entre la población sandieguina era que el acceso a México era plenamente abierto al visitante extranjero²⁶.

La estrategia de la prevención mediante disuasión, de la que el muro forma parte, se combina con otras políticas estadounidenses de control de la inmigración dentro de su territorio. La de

²⁴ Delante de mí había una mujer con varios niños a su cargo, y si la tardanza fue molesta para mí, imagino que lo fue aún más para ellos. El edificio tenía unos aseos públicos tras el control de documentos, pero en la mayoría de las ocasiones que atravesé el puesto fronterizo de San Ysidro uno (el de mujeres u hombres) o ambos estaban cerrados. Los aseos más cercanos eran los de un centro comercial junto a la estación de tranvía, anunciados en inglés y con un coste de 25 centavos de dólar. Es decir, la situación para una persona que no hablase inglés y/o no dispusiese de dólares podría haber sido muy penosa.

²⁵ A finales de 2012 se cerró este cruce y comenzaron a funcionar nuevas rutas de acceso a Tijuana para peatones y tráfico rodado, este último a través del paso El Chaparral. Este cambio se complementa con el plan de ampliación del paso de San Ysidro, que ocupará el espacio del antiguo cruce Puerta México con carriles adicionales de acceso a San Diego, previsiblemente a partir de 2017. Ambas obras están dirigidas a descongestionar el intenso tráfico local.

²⁶ En realidad, la permanencia en Tijuana no documentada estaba permitida solo si la estancia era inferior a 72 h y dentro del corredor turístico fronterizo que llegaba hasta la ciudad de Ensenada. Para viajar al sur de esta ciudad o permanecer más tiempo, los visitantes debían obtener una “forma migratoria” en la oficina de migración del puesto fronterizo. Este permiso debía entregarse en dicha oficina antes de regresar a los EE. UU., lo que constituía un pequeño reto: había que avanzar en sentido opuesto al flujo de vehículos y peatones que entraban en Tijuana, flujo controlado por torniquetes y guardias armados.

“desgaste mediante la aplicación de la ley” [Attrition through Enforcement], también conocida como de “auto-deportación”, busca desanimar la inmigración irregular y la permanencia de los inmigrantes irregulares a través del cumplimiento estricto de la normativa. Esto genera dificultades a los inmigrantes en situación irregular para acceder a recursos básicos, especialmente los servicios sociales. La norma más importante de este tipo en vigor en San Diego fue la Proposición 187 de California, votada mayoritariamente a favor en el condado de San Diego, y vigente desde 1994 hasta 1997, cuando fue declarada inconstitucional. Desde entonces, su política migratoria no se ha caracterizado por esta estrategia de desgaste, al menos no en comparación a la de otros estados, como Arizona o Alabama (Waslin, 2012:5-7), y exceptuando algunas decisiones locales puntuales²⁷. Por el contrario, la política de deportaciones afecta significativamente a la zona fronteriza formada por San Diego y Tijuana, especialmente a esta última ciudad²⁸. La gran mayoría de remociones de personas con nacionalidad mexicana se lleva a cabo a pie, a través de uno de los puntos a lo largo de la frontera acordados por los gobiernos de ambos países²⁹. El punto que conduce a Tijuana, en la actualidad una puerta metálica de unos 2,5 m de altura con un grueso candado, ha sido uno de los más utilizados, si no el más utilizado, desde la década de los 1980 (Pimienta, 2000:358; Paris, 2010:3)³⁰. Más de un centenar de personas atraviesa diariamente esta puerta, traídas en autobuses de seguridad desde centros de detención de San Diego y Los Ángeles específicos para “inmigrantes ilegales” [illegal aliens]. Probablemente hayan pasado por esta puerta más de 2 millones de repatriados a Tijuana, según el Immigration and Customs Enforcement (ICE) [Servicio de Inmigración y Control de Aduanas] (Perasso, 2014)³¹.

Una parte de este contingente regresa a sus lugares de origen dentro de México con la ayuda del Instituto Nacional de Migración mexicano, que paga la mitad del coste del traslado. Pero otra gran parte de las personas deportadas permanece en Tijuana, con la intención de cruzar nuevamente a los EE. UU. Esta permanencia en la ciudad de frontera provoca varios problemas. Principalmente a las propias personas deportadas, muchas de las cuales son

²⁷ Por ejemplo, la no gratuidad de la escuela infantil para familias no residentes en San Diego. Esto ha provocado que numerosas familias que viven en Tijuana, alquilen pequeños apartamentos en San Diego solo para poder enviar a sus hijos a la escuela pública. Otro ejemplo sería la negativa de la localidad de Escondido —al norte de la ciudad de San Diego y parte de su área metropolitana— a construir un refugio para albergar a menores centroamericanos indocumentados.

²⁸ Estrictamente, el término 'deportation' no tiene validez legal en los EE. UU. desde 1996. Actualmente existen dos tipos de repatriaciones: las devoluciones [returns] y las remociones [removals]. Estas últimas, crecientes, involucran un proceso judicial y tiene consecuencias administrativas o penales —básicamente, la prohibición de regresar a los EE. UU. por un número de años—. Por su parte, las instituciones mexicanas denominan a este grupo “repatriados”.

²⁹ Aunque hay 26 puntos oficiales, solo 21 de ellos son regulares —20 situados en la frontera y uno en el aeropuerto de Ciudad de México— (Paris, 2010:12), y solo 6 o 7 de ellos reciben a la inmensa mayoría de personas deportadas.

³⁰ En los dos últimos años, Mexicali parece haber recibido el mayor volumen de repatriaciones (Miroff, 2014).

³¹ El ICE —sigla que coincide con la palabra “hielo” en inglés— es la agencia encargada de detener a inmigrantes en situación irregular en el interior de los EE.UU., y de remover a estos y a los detenidos en la zona fronteriza por agentes de la CBP, tanto de la Patrulla Fronteriza como de Aduanas. La CBP es la encargada de las devoluciones, es decir, de las repatriaciones sin proceso administrativo.

indocumentadas también en México, no hablan español, y/o carecen de redes sociales en Tijuana. Varios centenares de personas de este grupo —entre 700 y 2000, según se pregunte a académicos o a la Policía (Beauregard, 2014:8)— viven en situación de indigencia en El Bordo, un canal de aguas negras cercano a la frontera³². Debido a las crecientes dificultades para cruzar el muro internacional, esta población se ha asentado en el área, pernoctando en infraviviendas, en gran medida consumiendo drogas, y resistiendo el acoso policial. Para eludir las redadas, solo tienen que pasar al lado estadounidense del canal, fuera de la jurisdicción de la Policía tijuanense. Subsisten gracias a trabajos precarios y, principalmente, a la asistencia de organizaciones sin ánimo de lucro³³.

Por su parte, la población local tampoco resulta afectada por el flujo de llegada constante: “[l]a remoción masiva de mexicanos hacia ciudades como Tijuana, comentada de manera alarmista por los medios de comunicación locales, ha generado una actitud negativa entre algunos sectores de la población fronteriza que sienten que sus comunidades son invadidas por turbas de delincuentes expulsados de Estados Unidos que ponen en peligro sus vidas y sus propiedades” (Alarcón y Becerra, 2012:128).

En resumen, el muro que recorre la frontera entre San Diego y Tijuana contribuye a la separación de ambas ciudades a múltiples niveles. El más evidente es el demográfico, dificultando —o imposibilitando— la entrada de individuos humanos en los EE. UU. Pero la división actúa también a niveles, como el medioambiental, el económico, y el cívico-político. El ecosistema compartido por las dos ciudades ha sido segmentado tras la construcción de las barreras físicas y la infraestructura necesaria para mantenerla. Junto con el NAFTA, el muro garantiza la importación a los EE. UU. de artículos con escaso “valor añadido” y la exportación de otros más caros, resultando en un desequilibrio financiero entre San Diego y Tijuana. En la esfera de lo cívico-político, el refuerzo físico y legal de esta frontera desde 1994 ha ahondado la escisión entre nacionalidades, imponiendo una drástica diferenciación entre poblaciones humanas que previamente formaban un tejido más continuo, desde localidades históricamente integradas en la sociedad nacional mexicana —como Guadalupe Victoria—, pasando por Tijuana, San Ysidro, Chula Vista, hasta llegar a San Diego. La gradualidad del cambio cultural en la región, incluyendo el sentido de pertenencia, ha dado paso a una dicotomía más nítida, impuesta por las autoridades estadounidenses y basada en el reconocimiento formal, o no, de diversos “grados” de ciudadanía en los EE. UU. Como se verá en el apartado siguiente, este reconocimiento formal no es el único criterio posible de identificación de la ciudadanía en el área de San Diego.

El muro es una manifestación del extrañamiento de los EE. UU. hacia México en

³² Durante la primera mitad de 2014, numerosos medios informativos internacionales —Vice, CNN, BBC, *The Guardian*, *El País*, etc.— publicaron noticias sobre las lamentables condiciones de vida en El Bordo. Sus descripciones coinciden con lo que observé en 2011 y 2012, así que la sucesión de artículos parece estar más relacionada con el comportamiento de la industria periodística que con algún cambio significativo reciente.

³³ Imágenes de la Virgen de Guadalupe decoran los locales de muchas de estas organizaciones. Por ejemplo, en el Desayunador Padre Chava o en la Casa Refugio Micaela.

general y, en este área, de la sociedad sandieguina hacia Tijuana en particular. Dicha incompreensión la ilustran un par de carteles colgados sobre la sección final del muro, que pude observar a lo largo de mi trabajo de campo, hasta su retirada en 2012. Los carteles pretendían avisar del peligro de cruzar la frontera por mar, en inglés y en español: “Danger metals under water”, y “Pilegro fierros bato del auga”. Esta redacción, incorrecta y difícil de entender, permaneció durante años, al menos desde 2008 —según informantes locales— y durante mi trabajo de campo, hasta la retirada de los carteles en 2012.

Este contexto de incertidumbre y riesgo personal ha propiciado que se exprese y medre el culto a figuras religiosas protectoras como Juan Soldado, Santo Toribio Romo, o la Virgen de Guadalupe³⁴: “Her image knows no borders. She crosses *la frontera* undocumented every day as immigrants swim across the treacherous Rio Grande or walk through the scorching desert carrying her image on a chain around their necks, on an *estampita* in their wallets, or in their prayers” [Su imagen no conoce fronteras. Ella cruza la frontera indocumentada todos los días, mientras los inmigrantes cruzan a nado el traicionero Río Grande, o caminan a través del abrasador desierto llevando su imagen en una cadena en torno a sus cuellos, o en una estampita en sus carteras, o en sus oraciones] (Castañeda-Liles, 2008:153). En el apartado 5.5.4 detallaré este acompañamiento del migrante en el proceso de transgresión de la frontera.

5.2 La mexicanidad en San Diego

En el apartado 5.1.1 mencioné algunas similitudes en las condiciones de vida de gran parte de la población de origen mexicano residente en San Diego. Sin embargo, no expliqué cómo había definido a este colectivo, que agrupa a individuos diversos en términos de nacionalidad, primera lengua, experiencia directa de vida en México, y sentido de pertenencia al Estado-nación mexicano. La expresión “origen mexicano” hace referencia en este texto a dos criterios empleados frecuentemente —tanto en el pasado como en la actualidad— para determinar la pertenencia a un grupo étnico-nacional: la ascendencia genealógica (*jus sanguinis*), y el nacimiento en el territorio considerado nacional (*jus soli*). Ambos criterios de nacionalidad son reconocidos por las legislaciones estadounidense y mexicana, de manera que una persona tiene el derecho a la nacionalidad de cada uno de estos países si sus padres también la poseían, o si nació en el término estatal correspondiente.

³⁴ Esta salvaguarda de los migrantes contrasta con el peligro que, al menos en el imaginario social, conlleva para ellos la figura de la Santa Muerte y sus devotos: “Deportees tell stories of a cult wandering the streets after dark in Tijuana. ‘They kill people all the time... if there are hijos [children], they take them to sacrifice,’” Jose claims. It’s not an uncommon story to hear from deportees in Tijuana, and when asked about the rumors, aide workers in the city simply shrug” [Los deportados cuentan historia de un culto que deambula por las calles de Tijuana al oscurecer. “Matan a gente todo el tiempo... si hay hijos, los raptan para sacrificarlos”, afirma José. Es una historia común que se escucha de los deportados en Tijuana, y cuando se pregunta a los trabajadores sociales de la ciudad sobre los rumores, estos simplemente se encogen de hombros] (Stanton, 2013).

Dados estos criterios de pertenencia a Estados-naciones habituales, y otros menos usuales, denomino 'mexicanidad' a la cualidad de mexicano/a. Ni esta expresión, ni “origen mexicano”, ni “Mexican background” —expresión inglesa equivalente que empleé durante el trabajo de campo— son habituales en los discursos sandieguinos para referirse a la población con ascendencia mexicana, o a la inmigrante procedente de México. En este sentido, 'mexicanidad' se trata de una categoría etic, construida por el investigador para dar cuenta de un grupo al que se hace referencia a través de otros términos emic, con los que, sin embargo, es coherente. La razón para emplear estos términos, en vez de uno nativo, es sencilla: ninguna de las categorías emic disponibles era aceptada universalmente por la población local, tanto de origen mexicano como no. Llegué a esta conclusión después de dos meses de trabajo de campo, tras emplear y descartar sucesivamente de mi marco teórico varios términos que no encontraba reflejados empíricamente. Inicialmente, mi proyecto de investigación en San Diego pretendía centrarse en la devoción guadalupana entre la “población de origen latinoamericano”. Sin embargo, tuve que renunciar a esta categoría al constatar que en su inmensa mayoría dicho grupo estaba formado por personas con nacionalidad mexicana, y estadounidenses descendientes de mexicanos. Después de llevar a cabo observaciones en Barrio Logan, visitar el Centro Cultural la Raza y entrevistar a algunos estudiantes de UCSD de origen mexicano, identifiqué 'Chicana/o' como la categoría más habitual para auto-referirse. En consecuencia, renombré mi proyecto de investigación como “Marian devotion and citizenship among Chican@ community in San Diego, California”. Mantuve este título durante unas semanas, hasta que la profesora Kathryn A. Woolard me llamó la atención sobre los límites del término: “¿Por qué 'Chicano'? Suena a los sesenta”, afirmando que no toda la población de origen mexicano se consideraba tal. Confirmé este hecho al conocer a otros informantes que no se veían reconocidos en dicha categoría.

Es decir, todos los términos disponibles en el imaginario social sandieguino para nombrar a las personas de origen mexicano son problemáticos para designar al colectivo. La mayoría de los individuos y grupos se identifican con uno o varios de estos términos mientras que rechazan otros. Antes de acudir al campo ignoraba esta realidad, así que esta información fue parte de los hallazgos de mi proyecto de investigación. A continuación mencionaré las categorías empleadas más frecuentemente, describiendo sus significados y contextos de uso.

'Latino/a', 'Hispanic' y, en menor medida, 'Mexican American' son términos de uso común en los medios de comunicación masivos de San Diego y de otras regiones estadounidenses. También son las expresiones empleadas en el discurso oficial de las instituciones públicas. 'Hispanic' se incluyó en el censo de 1980 para designar a la población hispanohablante en los EE. UU.³⁵. Por su parte, 'Latino/a' hace referencia a la población de origen latinoamericano, y

³⁵ “El término fue adoptado por primera vez en los Estados Unidos por la Administración de Richard Nixon, y ha continuado siendo usada desde entonces. La etiqueta étnica 'Hispanic' fue acuñada por un senador hispano de Nuevo México, Montoya, que buscaba una etiqueta que pudiera emplearse para contabilizar a la población hispanohablante para el censo estadounidense. La etiqueta 'Hispanic' fue elegida en parte porque en Nuevo México, las personas acomodadas de ascendencia española —como Montoya— se referían a sí mismas como

es más popular que 'Hispanic' en San Diego y el resto de la costa oeste. En el censo de 2000, la Oficina de Administración y Presupuesto sustituyó la categoría “Hispanic” por “Hispanic or Latino”. Desde entonces, ambas categorías son casi intercambiables en el discurso estadounidense³⁶.

Sin embargo, estas dos categorías tienen dos inconvenientes. En primer lugar, no permiten distinguir a la población de origen específicamente mexicano del conjunto de personas procedentes países de origen latinoamericano o hispanohablantes. Pero, sobre todo, numerosos residentes de San Diego de origen mexicano que entrevisté no empleaban esos términos para identificarse a sí mismos, o los rechazaban activamente. No existen datos estadísticos que permitan confirmar que estas observaciones de campo son representativas de las preferencias del colectivo de origen mexicano de San Diego, aunque un estudio efectuado en 2011 en todos los EE. UU. mostraba que el 51% de la población de origen latinoamericano se identificaba más a menudo con el país de procedencia de su familia, y que solo el 24% afirmaba preferir etiquetas como 'Hispanic' o 'Latino' (Taylor et al., 2012:9).

'Mexican American' forma parte de una serie de términos compuestos por un primer adjetivo, que denota el origen nacional o étnico percibido, seguido por el adjetivo 'American', que denota ciudadanía de los Estados Unidos, como 'African American', 'European American' o 'Asian American'. Incide, por tanto, en la cuestión de la pertenencia múltiple, una cuestión escabrosa para los Estados-naciones en general, y para los Estados Unidos en particular³⁷. En San Diego, es empleado principalmente para designar a la población de origen mexicano con nacionalidad estadounidense, dejando fuera a las personas residentes y a los trabajadores temporales, especialmente a los inmigrantes irregulares.

Un término usado aún más raramente —al menos, de acuerdo a mi experiencia de campo y a las declaraciones de los informantes— es 'brown people' [gente marrón], que designa a la población de origen latinoamericano³⁸. Suele aparecer acompañando implícita o explícitamente a 'black people' [gente negra] y/o 'white people' [gente blanca], que en este contexto serían categorías mutuamente excluyentes.

“My neighborhood, back in the 1910-1940s, was a predominantly Jewish-Italian

'Hispanos', y la transliteración de 'Hispano' es 'Hispanic'” (Gómez, 2009:8; traducción propia).

³⁶ Aparte de la preferencia geográfica mencionada, 'Latino/a' incluiría a la población de origen brasileño y excluiría a la de origen español, mientras que con 'Hispanic' ocurre lo contrario.

³⁷ Por ejemplo, a finales del siglo XIX y principios de los XX era popular en este país la expresión peyorativa 'hyphenated Americans' [estadounidenses con guión], empleada para criticar a los ciudadanos procedentes de otros países que no eran exclusivamente leales a los Estados Unidos. Por ejemplo, Theodore Roosevelt declaró que “There is no place here for the hyphenated American [...] and the sooner he returns (sic) to the country of his allegiance, the better” [No hay lugar aquí para los estadounidenses con guión, y cuanto antes regrese al país al que es leal, mejor]. Esta concepción era coherente con su idea de una ciudadanía estadounidense “absolutely undivided, a citizenship which acknowledges no flag except the flag of the United States and which emphatically repudiates all duality of intention or national loyalty” [absolutamente integrada, una ciudadanía que no reconoce otra bandera excepto la de los Estados Unidos, y que repudia enfáticamente toda dualidad de intención o de lealtad nacional] (*The New York Times*, 1915:1 y 5).

³⁸ En otras áreas de Estados Unidos, el mismo término se emplea también para designar a la población procedente del subcontinente indio. De acuerdo a mis observaciones, este uso es menos común en San Diego.

neighborhood. But now, right now, it is really predominantly brown people there, Latinas/Latinos. But now you also get the... Have you heard of gentrification? In the US pretty much the value of a place is regulated by the people that live there. So I could say that the value of a neighborhood with poor people has that value because nobody wants to pay for that. But if you have more affluent people, the prices go up. So what happens is that you have a lot of... what I would call 'white people' trying to move in the neighborhood, and then they pretty much changed it up, so the prices go up and a lot of people have to go. So that's called gentrification. You see that a lot”.

[Mi barrio, entre la década de los 1910 y los 1940, era un barrio predominantemente judío-italiano. Pero ahora mismo predominantemente hay gente marrón viviendo allí, Latinas/Latinos. Pero ahora también tienes... ¿Has oído hablar de la gentrificación? En los EE. UU. el valor de un lugar está regulado sobre todo por la gente que vive en él. Así que podría decir que el valor de un barrio con gente pobre tiene ese valor porque nadie quiere pagar por él. Pero si tienes a gente más rica, los precios suben. Así que lo que ocurre es que tienes a un montón de... lo que yo llamaría “gente blanca” intentando mudarse al barrio, y entonces básicamente lo cambian, así que los precios suben y un montón de gente tiene que irse. Así que a eso se le llama gentrificación. Eso se ve un montón].

Otros términos son empleados para nombrar despectivamente a la totalidad o a una parte de la población de origen mexicano: 'beaner' [frijolero], 'wetback' [espalda mojada / mojado], 'spic', 'greaser'... Por su carácter insultante, no son empleadas generalmente en el discurso público ni por la población de origen mexicano, aunque son ampliamente reconocidas. Sus contextos de uso, por tanto, contrastan con los del primer grupo de categorías, consideradas políticamente correctas y neutras³⁹.

Un último grupo de categorías son empleadas sobre todo por una parte de la población de origen mexicano para auto-referirse. De acuerdo con mis observaciones, las más empleadas son 'Chicana/o', 'Raza' (o 'La Raza'), y 'Mexican' / 'mexicano'. El primer término entronca con una compleja cultura regional que se remonta a la década de los 1960 y que merece ser descrita en una sección propia. El segundo término procede del ensayo *La Raza Cósmica*, un elogio al mestizaje del continente americano escrito por José Vasconcelos Calderón y publicado en 1925. En San Diego, este término está relacionado principalmente con la cultura chicana: da nombre al Centro Cultural de La Raza, y es empleado por personas que se consideran chicanas para referirse a la población de origen latinoamericano en general, y a la que reside en Estados Unidos y tiene origen mexicano en especial⁴⁰.

³⁹ Esta dualidad de categorías empleadas para referirse a la misma población es explotada cómicamente en la película *Cheech & Chong's Next Movie* (1980). Cheech, de origen mexicano, entona la canción “Mexican Americans”. Al terminar, su compañero Chong le dice que al escucharla ha improvisado él otra que “it's like the same thing, only different” [es más o menos lo mismo, solo que distinto], y cuyo estribillo es “Beaners”.

⁴⁰ En México, este término se usa raramente, pero sigue estando vigente. Por ejemplo, lo incluye el lema institucional de la UNAM —“Por mi raza hablará el espíritu”— y lo emplea el famoso grupo de rock Caifanes en sus conciertos, para referirse a la población mexicana.

'Mexican' designa principalmente a la población inmigrante de San Diego procedente de México y que no tiene nacionalidad estadounidense, pero también es usado en ciertos contextos por personas con doble nacionalidad, o con nacionalidad exclusivamente estadounidense pero de origen familiar mexicano. Las explicaciones autóctonas sobre el uso de este término me parecen muy reveladoras, dado que inciden de lleno en la cuestión de la dificultad de la pertenencia múltiple dentro del marco de significación de los Estados-naciones. He aquí algunas declaraciones al respecto de habitantes de San Diego de origen mexicano:

“Podría decir muy fácilmente: 'Soy mexicano'. Muy fácilmente. De hecho, cuando estoy en México la gente piensa que soy mexicano, ¿verdad? Hasta que llega el momento que les digo: “Nací en Estados Unidos”. Y dicen: “¡Ah, eres estadounidense!”. Porque la idea es de que eres de donde naciste. Ésa es... es la idea del mexicano. En verdad no eres mexicano si no naciste en territorio nacional. [Tras varios segundos de silencio] También existe la noción de que eres chicano” (Hombre de unos 30 años, con doble nacionalidad y procedente de Tijuana).

“[Tras preguntar cuál era el idioma que empleaba con su familia] I guess what you are asking is about the differences between my identities. I mean, it depends of who you are with. Honestly, when you are here, in the U.S., you are seen as Mexican, people perceive you as not descendant of Europeans from the outside. It's the opposite when you go to Mexico: you are not seen as Mexican, you are seen as American. When we go to Mexico, it's pretty much: 'Oh, eres del Norte', o como sea. To me, it's: 'I am Mexican, it doesn't make a difference if my parents moved'. That's the only difference. I was born in a geographically different place, but our parents were born in the same place, so that's the only difference.

Also, it's a mix, it's really a mix, because I grew up watching football, American football, I played American football in high school, and soccer, other sports like soccer. I grew up with a lot of traditions that my parents brought from Mexico but, in fact, living in the U.S., watching TV or hanging out with people you don't see that difference”.

[Imagino que estás preguntando sobre las diferencias entre mis identidades. A ver, depende de con quién estés. Sinceramente, cuando estás aquí, en los EE. UU., te ven como mexicano, la gente te percibe como alguien que no descende de europeos de fuera. Pasa lo contrario cuando vas a México: no te ven como mexicano, te ven como estadounidense. Cuando voy a México, casi siempre es: “Oh, eres del norte”, o como sea. Para mí es: “Soy mexicano, no importa si mis padres emigraron”. Esa es la única diferencia. Yo he nacido en un lugar geográfico diferente, pero nuestros padres nacieron en el mismo lugar, así que esa es la única diferencia.

Pero también es una mezcla, realmente es una mezcla, porque yo he crecido viendo fútbol americano, jugaba al fútbol americano en secundaria, y al fútbol, a otros deportes como

el fútbol. He crecido con un montón de tradiciones que mis padres trajeron de México pero, de hecho, cuando vives en los EE. UU., ves la televisión o sales con gente no ves esa diferencia] (Hombre de unos 20 años, nacionalidad estadounidense y procedente de Los Angeles).

Por su parte, una mujer de 19 años procedente de Imperial Valley⁴¹, me comentó que le gustaba ver partidos de fútbol y que, cuando jugaba la selección estadounidense contra la mexicana, ella apoyaba a la última, aunque tenía la sensación de que nunca perdía fuera cual fuera el resultado. Otro hombre de la misma edad, también nacido en los EE. UU., afirmaba conversando conmigo: “La verdad es que yo me considero mexicano”.



Ilustración 39: Camiseta de un visitante del Centro Cultural la Raza. La camiseta dice así: "Mexican, not Latino. Latinos are Anglo Europeans from Italy. Not Hispanic. Hispanics are Anglo Europeans from Spain" (2011)

Estos tres últimos informantes habían crecido escuchando español en sus hogares, inglés en el colegio, y una mezcla de uno y otro lenguaje en otros entornos públicos. Los dos últimos, así como otras personas nacidas en EE. UU. de padres mexicanos, empezaban hablando conmigo en español, pero cambiaban espontáneamente al inglés cuando no recordaban alguna

⁴¹ Área de Imperial County, el condado adyacente al de San Diego, habitada mayoritariamente por personas de origen mexicano.

expresión, bien intercalando terminos ingleses en un discurso construido en español —por ejemplo, comenzando la frase con “So” [así que]—, bien abandonando el español para pasar a hablar enteramente en inglés. Uno de ellos intentaba conscientemente cultivar el bilingüismo: aunque nos comunicábamos generalmente en español, solicitó llevar a cabo la entrevista en inglés porque, según afirmaba, durante aquella época lo estaba practicando menos.

Estos uso específicos del idioma eran característicos de las personas nacidas en Estados Unidos de padres mexicanos, y servían como rasgo identificador a otras personas de origen mexicano para reconocerlas como México-estadounidenses. Un trabajador de los servicios de unos 40 años, nacido en México pero residente en los EE. UU. desde hacía dos décadas, manifestaba así —curiosamente, en inglés— las diferencias que percibía entre 'Mexicans' y 'Mexican-Americans': “Of course: in their behaviour, in the way they dress, in the way they speak. Even if they [Mexican-Americans] speak Spanish, you can listen they have accent” [Por supuesto: en su comportamiento, en la forma en la que visten, en la forma en la que hablan. Incluso si los México-estadounidenses hablan español, puedes escuchar que tienen acento]. Pude observar directamente este último hecho, el empleo del lenguaje español con el acento típico de personas angloparlantes por parte de numerosos informantes de origen mexicano pero nacidos en los Estados Unidos. Otra característica habitual de las personas de origen mexicano nacidas en los Estados Unidos es la composición de su nombre completo: con un nombre “de pila” anglosajón y un único apellido —el paterno— hispano.

Como puede comprobarse, en San Diego ciertas personas de origen mexicano son reconocidas como parcialmente estadounidenses, o netamente como estadounidenses en ciertos contextos, merced a varias peculiaridades. Principalmente: su uso de los idiomas inglés y español, su forma de vestir, su nacionalidad, y su lugar de nacimiento. Por otro lado, las categorías que distinguen a este grupo específico de personas de origen mexicano siguen reconociendo su mexicanidad, aunque aparentemente con un grado menor. Por ejemplo, la expresión 'third generation Mexicans', que hace referencia a los nietos de emigrantes mexicanos, especialmente a quienes no exhiben ninguno —o casi ninguno— de los rasgos culturales atribuidos a México, incluyendo el lenguaje español. La misma lógica parece subyacer a los términos empleados en México 'pocho/a' y 'pocharse'. Frente al sustantivo 'pocho/a', que designa principalmente a la persona de origen mexicano que adopta costumbres estadounidenses, el verbo derivado se aplica sobre todo a personas de nacionalidad mexicana que introducen en su discurso en español palabras y usos lingüísticos propios del inglés. Ambos términos incluyen, por tanto, el reconocimiento de la mexicanidad del sujeto referido —aunque en ocasiones esta mexicanidad se perciba degradada, “pochada”—. Durante el trabajo de campo escuché también en una ocasión la expresión “casi mexicanos”: la empleó un hombre defeño de unos 30 años en el muro de Tijuana, para criticar a los agentes de inmigración estadounidenses de origen mexicano que perseguían y detenían a inmigrantes mexicanos. Agentes como el que, en aquel momento, conversaba desde el lado sandieguino con un grupo de personas en Tijuana.

Este elenco de términos disponibles a los habitantes de San Diego para —auto y hetero— designar a los de origen mexicano, y sus contextos de uso, parecen mostrar que:

- la asignación de la pertenencia no es un proceso necesariamente jurídico, sino que tiene lugar cotidianamente;
- las categorías no son asignadas exclusivamente en base al origen nacional del colectivo nombrado, sino que también son construidas en base al fenotipo, el idioma, la clase social, el lugar de residencia, y otros rasgos culturales⁴²;
- existe un subtexto social que informa a la asignación: 'wetback' puede y suele incluir una crítica a la inmigración a EE. UU., la oposición 'brown people' / 'white people' puede hacer referencia a la desigualdad económica además de a la distinta tonalidad de la piel, etc.

Como mencionaba al comienzo de esta sección, gran parte de la población de origen mexicano residente en San Diego comparte, además de dicho rasgo —con el bagaje cultural que de él se desprende—, condiciones de vida similares. Aparte de la renta, el tipo de trabajo, el lugar de residencia y otras condiciones materiales, toda esta población comparte, en menor o mayor medida, cierta sujeción a las categorías descritas, presentes en el imaginario social local. Esta sujeción es compleja, dado que los contextos de uso y las connotaciones de cada categoría difieren, y su compatibilidad no parece resultar sencilla para los individuos de origen mexicano. Así lo expresan dos estudiantes universitarios varones con diferentes edades —en torno a 20 y 40 años, respectivamente—, países en los que crecieron —Estados Unidos, y México y Estados Unidos, respectivamente—, y nacionalidad de los padres —mexicanos y mixta, respectivamente—:

“I feel that every person has the right to call himself the way they want. Like people should not just be able to just put a label on him, a category. And that's what I think 'Latino' and 'Hispanic' are, like... if the US center doesn't know what to call certain people, they just put a name on it, you know? Like 'Hispanic,' they have the whole fact of that automatically you have to have Spanish descent. And 'Latino', from what I've heard, come from Italians or something like that, you know? So that's why this, the term 'Chicano' comes from. But even that same term, 'Chicano,' has evolved over time. Before people used to use it specifically for Mexican-Americans. So: “Those are Chicanos, Mexicans-Americans. They live here.” And the words like 'Mexico', right? When the Aztecs used the term, it was 'Mēxihco.' And 'Mēxihcano,' so from there you get 'Chicano' or something like that. But, the way that I learnt to use that term is that you can apply it to anybody. The term is more, for myself, a term that bases your take on philosophy and ideology, like you are aware of your culture, your roots and everything and you are aware of the problems that surround you and your community and

⁴² Por ejemplos: la vestimenta —'zoot suit', en la década de los 1940— o el vehículo —'lowrider' en la de los 60—.

you are willing to do work for it or whatever. That's really the way how I treat the term. for everytime I use the word 'Latino' or 'Hispanic', I am always like 'Well, that's not really the right term, but whatever...'. You know, I haven't been able to find the term to put that, so what I usually say is 'brown people,' but at the same time people from the Middle East are brown as well, so it really is one of those things where I am not sure what term suits you. So I do use the other ones, like I use 'Hispanic' and 'Latino,' but at the same time I know that those term are influenced, they don't fit properly, but I haven't been able to find any others”.

[Pienso que todo el mundo tiene el derecho de llamarse a sí mismo como deseen. Quiero decir, la gente no debería ser capaz de, simplemente, ponerle a uno una etiqueta, una categoría. Y creo que 'latino' e 'hispano' son eso. Si las autoridades de los EE. UU. no saben como denominar a ciertos grupos, simplemente le ponen un nombre, ¿sabes? Como 'Hispano', que supone automáticamente que tienes ascendencia española. Y 'latino', por lo que he oído, viene de los italianos o algo parecido, ¿sabes? Y de ahí viene el término 'chicano'. Pero incluso ese mismo término, 'chicano', ha evolucionado con el tiempo. Antes la gente solía usarlo específicamente para los méxicoamericanos: "Esos son chicanos, méxicoamericanos. Viven aquí". Y las palabras como 'México', ¿no? Cuando los aztecas usaban el término, era 'Mēxihco.' Y 'Mēxihcano'. Así que de ahí llegas a 'chicano', o algo así. Pero la forma en la que aprendí a usar ese término es que puedes aplicárselo a cualquiera. Para mí, el término se basa más en la filosofía e ideología de uno, es decir, que eres consciente de tu cultura, tus raíces y todo, y que eres consciente de los problemas que te rodean a ti y a tu comunidad, y que estás dispuesto a trabajar por ello. Realmente, esa es la forma en la que trato el término. Porque cada vez que uso los términos 'latino' o 'hispano', es como: "Bueno, realmente no es el término adecuado, pero en fin...". ¿Sabes?, no he sido capaz de encontrar el término para expresarlo, así que generalmente uso 'gente marrón'. Pero al mismo tiempo, la gente del Medio Oriente también tienen la piel marrón, así que realmente es una de esas situaciones en las que uno no sabe que término es el apropiado. Así que uso los otros, como 'hispano' y 'latino', pero al mismo tiempo sé que esos términos están influenciados, que no se ajustan bien. Pero no he sido capaz de encontrar ningún otro].

“Entonces surge otra nueva identidad, que es la idea del chicano. No soy mexico-americano, soy chicano. Y no me inspira el legado español, no quiero ser blanco. No me quiero asimilar, no me llames hispano. No me llames hispano, porque eso implica que me quiero incluir dentro del marco de esta familia europea, y no lo soy. ¿Por qué? Porque también tengo raíces indígenas. Tengo raíces indígenas, y por el racismo, por estos procesos históricos, esa realidad se ha truncado. El hecho de que también sea indígena, que también es una construcción que es difícil. Es muy difícil. Porque hay gente en México que te puede decir: 'No, yo soy indígena. Te puedo llevar a mi pueblo, y hablamos este idioma, seguimos estas costumbres, somos parte de una comunidad que se define como totonaca, como nahua, como mixteca, como zapoteca...'. Pero hay chicanos que no pueden decir eso. No pueden recuperar, o sea, no

pueden recurrir a ese ejemplo tan tangible. Y dicen: 'No, es parte de mi legado histórico, aunque haya perdido ese idioma. Aunque haya perdido esa base cultural, y es parte de mi legado histórico. Es parte de mi herencia cultural'".

Esta superposición de etiquetas étnicas mencionada en ambos casos también la recoge el poema *I am Joaquín* [Yo soy Joaquín], escrito en 1967 por Rodolfo "Corky" Gonzales, activista político considerado como uno de los fundadores del Movimiento Chicano: "La raza! / Méjicano! (sic)/ Español! / Latino! / Chicano! / Or whatever I call myself / I look the same / I feel the same / I cry / And/ Sing the same" [O como quiera que me llame / Tengo el mismo aspecto / Siento lo mismo / Lloro / Y / Canto lo mismo].

En San Diego, como en otras áreas de los Estados Unidos, la mexicanidad no se manifiesta solo en las categorías empleadas en la designación de individuos o grupos, sino que también se alude a ella implícitamente a través de múltiples formas: la comida, la vestimenta, el consumo, las prácticas religiosas, etcétera. Uno de los casos que me pareció más llamativo fue el de la celebración anual del Día de Muertos⁴³ los días 1 y 2 de noviembre, coincidiendo con la de Halloween, más extendida en la ciudad. Trata sobre dicha coincidencia la obra de teatro *The journey of the skeletons*, escrita por el autor local Max Branscomb e interpretada esas fechas en alguno de los teatros pequeños de la ciudad, generalmente por un elenco y para un público de origen mexicano. A lo largo de la historia se contraponen elementos considerados propios de México y Estados Unidos, respectivamente: el pan de muertos con los donuts, el juego de pelota mesoamericano con el fútbol americano, y la solemnidad del recuerdo a los familiares difuntos con la festividad de la vestimenta de disfraces. Uno de los temas que trata es el de la tensión entre asimilación cultural —encarnada en la figura de la nieta— y conservación de la tradición mexicana —ídem la abuela—, misma que termina prevaleciendo.

En resumen, la población residente en San Diego de origen mexicano tiene mayor facilidad que otros colectivos para legitimar socialmente —jurídicamente y no— su pertenencia simultánea a las naciones estadounidense y mexicana, al tiempo que experimenta dificultades para lograr un reconocimiento pleno de cada una de ellas. El vínculo genealógico con el Estado-nación mexicano —es decir, la mexicanidad— es una característica hetero y auto atribuida frecuentemente a dicha población. En ocasiones, dicha atribución tiene fines estratégicos y la categoría 'chicana/o', descrita a continuación, ejemplifica esta adopción voluntaria y utilitaria de la mexicanidad.

⁴³ El Día de Muertos se celebra en numerosas áreas de México, y generalmente incluye ofrendas a los familiares fallecidos, en altares domésticos o en los cementerios, como un bollo típico, el pan de muertos. Son comunes las referencias a la Muerte personificada, y a esqueletos en general. Como Halloween, tiene su base en una celebración pre-cristiana que fue incorporada posteriormente al Día de Todos los Santos cristiano.

5.2.1. *El chicanismo*

No hay consenso académico sobre el contenido y el origen del movimiento chicano. Sí podría apuntarse un momento histórico en el que cobró preeminencia: a finales de los años 60, coincidiendo con la reivindicación de varios grupos por derechos civiles en los Estados Unidos. Aparentemente, hasta entonces el término 'chicano' habría sido despectivo, pero diversas organizaciones y activistas lo adoptaron para hacer referencia al colectivo méxicoamericano. Desde entonces, su significado ha variado: de sinónimo común de 'Mexican-American' pasó a designar principalmente a la población de origen mexicano nacida en Estados Unidos, de clase obrera y residente en barrios humildes, para convertirse finalmente —al menos en San Diego— en una etiqueta étnica e ideológica voluntariamente aceptada, sobre todo —pero no exclusivamente— por la población de origen mexicano.

Desde el inicio del movimiento chicano, su relación con el término 'Mexican-American' ha sido compleja. Para algunos autores e ideólogos, era apropiado para designar al colectivo al que se pretendía movilizar, como muestra el título de la obra *The Mexican-Americans: an awakening minority*, de Manuel P. Servín (1970). Para otros autores, como los que redactaron *El Plan de Santa Barbara*, un manifiesto por la creación de departamentos de Estudios Chicanos, ambos términos eran irreconciliables:

“The Mexican-American (Hispanic) is a person who lacks respect for his/her cultural and ethnic heritage. Unsure of her/himself, she/he seeks assimilation as a way out of her/his 'degraded' social status. Consequently, she/he remains politically ineffective. In contrast, Chicanismo reflects self-respect and pride on one's ethnic and cultural background. Thus, the Chicana/o acts with confidence and with a range of alternatives in the political world” [El/la méxicoamericano/a (Hispano/a) es una persona que carece de respeto por su herencia cultural y étnica. Insegura/o de sí misma/o, ella/él busca la asimilación como una vía de escape de su estatus social “degradado”. En consecuencia, ella/él permanece inefectiva/o políticamente. Por el contrario, el Chicanismo refleja auto-respeto y orgullo en el origen étnico y cultural de una/o. Así, la/el Chicana/o actúa con confianza y con un rango de alternativas en el mundo político] (CCHE, 1969:50).

Ya en la década de los 1990, Juan Bruce-Novoa aportó una metáfora que incluye ambos términos y que se ha popularizado gracias a Internet: “A Chicano lives in the space between the hyphen of Mexican-American” [Un chicano vive en el espacio del guión de méxico-americano] (Bruce-Novoa, 1990:39).

Durante mi trabajo de campo en San Diego no conocí a muchas personas, ni siquiera de origen mexicano, que se declararan chicanas. Las que sí lo hacían, se trataban en general de personas jóvenes, interesadas en la política, de origen mexicano pero nacidas en Estados Unidos. Sin embargo, para estas personas que aceptaban para sí el término 'chicana', el origen

mexicano no era imprescindible: era fácilmente aplicable también a personas de origen latinoamericano y, en menor medida, de otras regiones geográficas. Es decir, tenía un componente étnico o nacional que influía poderosamente, aunque no exclusivamente, en la asignación de esa categoría⁴⁴. Con respecto a la religión, la respuesta dependía del credo de la persona: las católicas reconocían ese rasgo —y dentro de él, el culto a la Virgen de Guadalupe— como otro elemento distintivo de su condición de chicano, mientras que las que no lo profesaban declaraban que —en palabras de una informante— “it isn't an essential part of it [el chicanismo], although some people believe in that” [no es una parte esencial del chicanismo, aunque algunas personas creen en ello]. Para la mayoría, —según la misma persona— “Chicanism has more to do with political and economical issues” [el chicanismo tiene que ver más con cuestiones políticas y económicas]. No mencionaron explícitamente el concepto de justicia social pero, cuando lo propuse, fue aceptado inmediatamente.

En San Diego, como en el resto del sur de California —y probablemente como en otros estados donde el movimiento chicano arraigó—, el chicanismo está asociado también en el imaginario social a varios rasgos estéticos. Entre otros:

- Uso de ciertos tipos gráficos de letra, como los derivados del tipo conocido como gótico (**ejemplo**), empleados en mensajes escritos en graffitis, tatuajes, camisetas, carrocería de coches, etc.
- Empleo de modelos de coches considerados clásicos, especialmente de los años 50, modificados para reducir la distancia del chasis al suelo —“lowriders”— y, en ocasiones, con suspensión hidráulica que permite variar dicha distancia.
- Atuendo y aspecto personal determinado —diferenciados por géneros—: ciertas prendas de vestir, como pañuelos estampados y sombreros de ala estrecha; y flores en el pelo las mujeres, pelo corto, bigote y gafas de sol los hombres...
- Algunos términos y prácticas poco comunes en San Diego fuera del contexto chicano. Por ejemplo, referirse a California como “Califas”, o chasquear los dedos en actos públicos como muestra de “apoyo” [support] o de “buena energía” [good energy].

⁴⁴ La película *Blood in, blood out* (1993) ilustra la importancia del sustento anatómico de la identidad chicana: el personaje de Miklo, de piel, pelo y ojos claros, experimenta dificultades para ser aceptado como par por sus congéneres de origen mexicano, cuyos rasgos somáticos tienen tonos más oscuros.



Ilustración 40: Obra "La Virgen de Guadalupe defendiendo los derechos de los Xicanos" (Ester Hernández, 1975)

Aparte de estos rasgos, el chicanismo sigue estando presente en San Diego merced a diversos espacios, instituciones y productos culturales que recapitulo a continuación.

En el apartado 5.4.2 describiré el Parque Chicano, el lugar emblemático del chicanismo en la ciudad, y una de las muestras más importantes de arte chicano en los Estados Unidos. Otro espacio paradigmático chicano es el Centro Cultural la Raza, cuya misión declarada es “crear, preservar, promover y educar acerca del arte y la cultura chicanos, mexicanos, latinos e indígenas” (traducción propia). El centro está ubicado en Balboa Park, el área de San Diego que alberga los museos más grandes de la ciudad, así como el zoológico, el jardín botánico y otras organizaciones culturales. Frente a la imponente arquitectura neocolonial de muchos de estos edificios, el Centro Cultural la Raza ocupa un antiguo depósito de agua situado en las afueras del parque, acompañado de el WorldBeat Center, un centro ubicado también en un antiguo depósito de agua y dedicado a promover la cultura africana y afro-americana,. En él se celebran actos artísticos, como exposiciones de arte plástico y funciones de teatro, a menudo dedicadas a, o inspiradas por, conflictos sociales, como los feminicidios en Ciudad Juárez, la insurgencia zapatista en Chiapas, o la violencia contra inmigrantes indocumentados. Durante el trabajo de campo, pude observar que la imagen de la Virgen de Guadalupe aparece con cierta frecuencia en las obras artísticas que se exponían. Esta elevada frecuencia sería coherente con su papel regional de emblema de la mexicanidad, y como parte del acervo cultural que el centro busca difundir.

Otra organización que se inscribe explícitamente en el chicanismo sandieguino son las secciones locales —“chapters” [capítulos]— del Movimiento Estudiantil Chicano@ de Aztlán (MEChA), una agrupación de estudiantes con representación en múltiples áreas de los Estados Unidos, especialmente del suroeste. Fue creada a finales de la década de los 1960 con los fines de facilitar el acceso a la educación superior de estudiantes de origen mexicano —“Chicano@s”— y de incluir contenidos de la cultura e historia mexicana en los planes de estudio. Como tal, tuvo un importante papel en la creación de departamentos universitarios de Estudios Chicanos.

Aunque actualmente parece menos visible, MEChA cuenta en San Diego con varios capítulos activos en diversas instituciones educativas, entre ellas las tres universidades más grandes de la ciudad: University of California at San Diego (Mecha de UCSD), San Diego State University (Mecha de SDSU) y University of San Diego (Mecha de USD). Estos capítulos son independientes entre sí y, aunque yo solo pude observar directamente actividades del de UCSD, cada uno parece mostrar énfasis diferentes: mientras que en UCSD la organización se presenta como un lugar seguro en el campus para los estudiantes que se consideren chicanos, Mecha de SDSU parece tener un carácter más reivindicativo de derechos civiles de este colectivo, y Mecha de USD aparenta centrarse en las ideas de hermandad y de servicio a la comunidad —acordes con el carácter católico de dicha universidad—. Así describía la historia y estructura de la agrupación un miembro de Mecha de UCSD:

“During the whole Chicano movement of the sixties, the whole sixties, pretty much, MEChA came out of that. It was a thing mostly for education, but in the long run for the self-determination. They just wanted to have a say in their lives. They wanted to be able to choose what they wanted to do in their lives, a lot of these people. And they didn't feel they've options, because in their schools, they weren't given the proper classes to go to college. They were really pushed more to a training, like: 'Oh, you're gonna become a mechanic, or a carpenter, or whatever.' For working women, secretary... you know, stuff like that. So from there you get a lot of student groups that started up. So you get like Brown Berets of Aztlán, which is a very militaristic Chicana/Chicano organization. Mostly Chicano groups. There's a lot. And from there you get the United Mexican American Students. And then you have a meeting with all of these different organizations, and from there you get MEChA, pretty much. They put up a document, which was like pretty much all everything that they wanted [*El Plan de Santa Barbara*]. And just from that really you have Mechas that came out everywhere. Really all over the US, not everywhere, but a lot of different places. But, at the same time, the tricky thing is that all of these different Mechas [...] they have like the same philosophy or whatever, but they're all autonomous, so they can all work on whatever they want as their own state, their own community. But here in California we try to work together really well, so there are state-wide conferences, and then we have regions, and then within the regions there are centrales, which are like the counties where you live in... It's pretty big”.

[Durante todo el movimiento chicano de los sesenta, de casi toda la década de los sesenta, MEChA salió de ahí. Era una organización centrada sobre todo en la educación, pero dirigida a la auto-determinación en última instancia. Ellos simplemente querían tener voz en sus vidas. Un montón de estas personas querían ser capaces de decidir lo que querían hacer en sus vidas, Y no sentían que tuvieran opciones, porque en sus escuelas no recibían las clases adecuadas para ir a la Universidad. Más bien eran presionados hacia la formación profesional: “Oh, tú vas a ser mecánico, carpintero, o lo que sea”. Y las mujeres trabajadoras, secretarias. Ya sabes, cosas de ese tipo. Así que de ahí tienes un montón de agrupaciones de estudiantes que aparecieron. Tienes los Boinas Cafés de Aztlan, que son una organización Chicana/Chicano muy militarizada. Sobre todo grupos chicanos. Hay un montón. Y de ahí tienes a los Estudiantes Méxicoamericanos Unidos. Y entonces tienes un encuentro con todas estas organizaciones diferentes, y de ahí básicamente tienes MEChA. Presentaron un documento, que recogía básicamente todas sus reivindicaciones. Y simplemente desde ahí tienes Mechas que aparecieron por doquier. Realmente a lo largo de todos los EE. UU., no en todos los sitios, pero sí en un montón de lugares distintos. Pero, al mismo tiempo, lo peculiar es que todas estas Mechas [...] tienen la misma filosofía y tal, pero son todas autónomas, así que pueden trabajar en lo que quieran en su propio estado, en su propia comunidad. Aunque aquí en California intentamos trabajar conjuntamente muy bien, así que hay conferencias estatales, y también tenemos regiones, y dentro de las regiones tenemos centrales, que son como los condados en donde vives... Es bastante grande].

Mecha de UCSD en 2011/2012, según pude observar, estaba compuesta mayoritariamente por personas de origen mexicano, aunque el discurso institucional y el de sus miembros era eminentemente inclusivo: 'chicana/o' puede ser cualquier persona interesada en la justicia social, independientemente de su origen étnico, e identidades de género y clase⁴⁵. En palabras de uno de sus miembros varones:

“That's the whole evolution in MEChA. MEChA was made in 1969 and it was made by students, Chicano college students. And at the beginning it was really sexist, right? It was really... there was a big side of machismo, where you didn't hear a lot about women. Even in the term, like the term and stuff what was used was 'Chicano,' predominantly 'Chicano, Chicano, Chicano...' So you get later, later in MEChA, that's when we started getting the 'queer' and some words like those. There is a lot of gay Chicanas y Chicanos. You know, why shouldn't they have both identities, so you start uniting? And then you get... well, there's a lot of people in MEChA that aren't from Mexico. Actually you get a lot of people with different ideas, ideologies, nationalities... It is open to everybody. And then... what was the latter?

⁴⁵ Un miembro de otra organización que agrupaba a estudiantes de UCSD de origen latinoamericano (Latin American Student Organization), preguntado sobre la diferencia entre esta y MEChA, me dijo que los mechistas estaban interesados sobre todo en los problemas de la población de origen latinoamericano en los EE. UU., y no tanto en los del resto del continente americano.

Finally, just a couple of years ago, the name was changed [...] the term of things, the 'Chicana/Chicano'. Because before it was just 'Chicano,' so a lot of women didn't feel represented you know? So, it's been a whole thing about inclusion, I think”.

[Esa ha sido la evolución de MEChA. Se formó en 1969 por estudiantes, estudiantes universitarios chicanos. Y al principio era realmente sexista, ¿verdad? Era muy... había una gran parte de machismo, por el que no oías mucho acerca de las mujeres. Incluso el término, el término y tal que se usaba era 'chicano', predominantemente “Chicano, chicano, chicano...”. Así que más tarde, en MEChA, es cuando empiezas a encontrar lo 'queer' y palabras como esa. Hay un montón de chicanas y chicanos gays. Ya sabes, ¿por qué no deberían tener ambas identidades, de manera que empieces a unir? Y entonces tienes... bueno, hay un montón de personas en MEChA que no son de México. De hecho, tienes un montón de personas con diferentes ideas, ideologías, nacionalidades... Está abierta a todo el mundo. Y entonces... ¿qué era lo último? Finalmente, hace solo un par de años, se cambió el nombre [...] el término de de las cosas, el 'chicana/chicano'. Porque antes era solo 'chicano', así que un montón de mujeres no se sentían representadas, ¿sabes? Así que ha habido un montón de inclusión, en mi opinión].

Aparte de estas agrupaciones de estudiantes, las universidades sandieguinas contribuyen también a la pervivencia del chicanismo, principalmente a través de algunos de sus departamentos y programas. UCSD, por ejemplo, cuenta con la especialización en Chicano/a-Latino/a Arts & Humanities [Artes y Humanidades Chicanas-Latinas], y SDSU y San Diego City College cuentan ambas con departamentos de Estudios Chicanos. Asimismo, UCSD instaló en 2011 un mosaico titulado *The Chicano Legacy 40 Años* [El legado chicano]⁴⁶, e inauguró el Raza Resource Centro, dirigido a estudiantes chicanos y latinos, en 2014.

Pese a la existencia y creación de nuevos ámbitos de reproducción del chicanismo en la universidad, su capacidad de movilización parece estar en declive, al menos en SDSU y UCSD. Adrián Florido entrevistó en 2013 a profesores de ambas universidades, quienes afirmaron que la inscripción de alumnos en los programas de estudios chicanos había disminuido en la última década: “Students in many cases don’t identify as Chicanos, as did the generation that created this department” [los estudiantes en muchos casos no se identifican como chicanos, en la manera en que lo hacía la generación que creó este departamento], dijo Isidro Ortiz, de SDSU (Florido, 2013); mientras que Jorge Mariscal, de UCSD afirmó “maybe that term is not what’s appropriate for unifying a mobilization of young people in 2013” [quizá el término no es apropiado para unificar una movilización de personas jóvenes en 2013] (ibid.). Florido también entrevistó a estudiantes universitarios y concluyó que “the four-decade-old Chicano movement is increasingly a vague memory, the term imbued with nebulous meaning” [el movimiento chicano de 40 años de existencia es cada vez más una vaga memoria, el término imbuido con un significado nebuloso].

⁴⁶ Diseñado por miembros de MEChA y ejecutado por el artista local Mario Torero.

Estas, y otras organizaciones —como el Comité Local Francisco Villa— y espacios —como Chicano Park— de San Diego que se reconocen como parte del movimiento chicano, no son las únicas expresiones materiales del chicanismo en la ciudad, como se ha visto arriba. Todas estas manifestaciones culturales tienen un correlato ideológico a las que —y de las que probablemente se— informa. Hay una serie de temas o símbolos recurrentes que también son característicos, y en algunos casos exclusivos, del chicanismo.

Uno de estos símbolos es Aztlán, el lugar de dónde procedería el pueblo azteca —o nahua— de acuerdo a sus leyendas, registradas en numerosas fuentes que se remontan a la época colonial. Según la leyenda, los aztecas abandonaron Aztlán y transitaron por diversos lugares, para asentarse finalmente en el lugar de la actual Ciudad de México. Aunque la existencia material de la ciudad de Aztlán no ha sido confirmada por investigaciones históricas o arqueológicas, varios académicos han intentado estimar su ubicación, a menudo al noroeste de la Ciudad de México. Algunas voces dentro del movimiento chicano hicieron uso de esta narrativa para defender el derecho de la población de origen mexicano a residir en los Estados Unidos, al ubicar Aztlán en el suroeste de este país⁴⁷. Desde los primeros años de la década de 1970, se popularizó el uso del término 'Aztlán' para denominar a todos los territorios anexionados por los Estados Unidos tras el Tratado de Guadalupe-Hidalgo —incluyendo, por tanto, California y San Diego—. Esta acepción la recogía, por ejemplo, el *Plan Espiritual de Aztlán* (1969), un texto influyente dentro del movimiento chicano que promulgaba un nacionalismo panamericano enraizado en la etnia y la historia indígenas del continente. Su preámbulo, escrito por el autor sandieguino Alurista, sintetizaba esta concepción: “we, the Chicano inhabitants and civilizers of the northern land of Aztlán from whence came our forefathers, reclaiming the land of their birth and consecrating the determination of our people of the sun, declare that the call of our blood is our power, our responsibility, and our inevitable destiny” [nosotros, los habitantes y civilizadores chicanos de la tierra norteña de Aztlán de la que vinieran nuestros antepasados, reclamando la tierra en la que nacieron y consagrando la determinación de nuestro pueblo del Sol, declaramos que la llamada de nuestra sangre es nuestro poder, nuestra responsabilidad y nuestro inevitable destino] (Gonzales y Alurista, 1969:5).

Aztlán ha sido un símbolo especialmente importante en el chicanismo sandieguino. Como se ha visto, forma parte de la denominación de organizaciones chicanas con presencia en la ciudad, como MEChA y los Boinas Café de Aztlán. De San Diego procede también uno de los diseños más conocidos de la bandera de Aztlán: similar a la de México, pero sustituyendo el escudo del águila y la serpiente por una cabeza compuesta por tres rostros, el indígena, el europeo y el mestizo. Esta bandera es izada anualmente en Chicano Park durante Chicano Park Day, el aniversario de la toma del parque. Es en dicho espacio donde pude ver

⁴⁷ Esta narrativa sobre la ubicación de Aztlán en suelo estadounidense, originada y difundida principalmente en este país, se ha introducido también en México, donde sin embargo es mucho menos habitual y aceptada. La primera referencia que escuché fue en 2008, de boca de un vecino de Santo Domingo —un área humilde del Distrito Federal—, quien me comentó que Los Ángeles se había levantado en la localización de la antigua ciudad de Aztlán.

más referencias a Aztlán: la palabra, escrita con piedras pintadas con los colores de la bandera mexicana y pintada en numerosos murales; la mencionada bandera, pintada también en algunos murales como *Historical Mural*; y el mapa de los Estados Unidos resaltando los estados sureños considerados como Aztlán. De hecho, el propio logotipo del Chicano Park Steering Committee —la agrupación que gestiona el parque— incluye un mapa de Aztlán.

Pero también aparece el término en otros contextos. Por ejemplo, en las expresiones “Hecho en Aztlán” o “Made in Aztlán”, presentes en murales y grafitis, prendas de ropa, títulos de libros, discos, etcétera. La propia ciudad de San Diego era denominada “Aztlán” en la obra de teatro *El Henry*, del autor local Herbert Siguenza. En suma, el concepto de Aztlán manejado en la ciudad hace referencia implícita al derecho de los habitantes de origen mexicano a residir en el sur de los Estados Unidos, e incluso a la ilegitimidad de la población *anglo* para hacerlo —especialmente cuando se habla de “Occupied Aztlán” [Aztlán ocupado]—. Esta idea se vincula con la de “Reconquista”, según la cual la inmigración mexicana sería un proceso de recuperación por parte de México del territorio cedido con el Tratado de Guadalupe-Hidalgo. El término “reconquista” es mucho menos común en San Diego que el de “Aztlán”, y curiosamente parece ser empleado sobre todo por detractores del proceso migratorio procedente de México y Latinoamérica.

Otro símbolo del chicanismo sandieguino es la figura de César Chávez y, en general, de todo lo relacionado con el sindicato United Farm Workers (UFW): la figura de Dolores Huerta, su bandera con un águila y fondo rojo, su lema “¡Sí se puede!”... Estos temas no son exclusivos del movimiento chicano ni de San Diego, sino que son compartidos por un gran sector de la población estadounidense —especialmente del suroeste de los EE. UU.— que no necesariamente se considera tal⁴⁸. En San Diego, César Chávez y el UFW son motivos de numerosos obras de arte y artículos netamente chicanos, pero también dan nombre a calles y otros espacios. Durante una entrevista lo puso de relieve un sacerdote de la iglesia de un barrio del centro de San Diego con elevada población de origen mexicano: “No sé si has leído algo de César Chávez y su movimiento. Eso es muy fuerte, porque él utilizó la imagen de la Virgen para organizar a los trabajadores. Todas las ciudades mayores aquí en California tienen calles, parques, etcétera. Tenemos un día feriado estatal aquí en California, su nacimiento que es el día 31 de marzo”.

En menor medida que los anteriores, la imagen de la Virgen de Guadalupe también es un símbolo recurrente del imaginario chicano. Dada la fuerte asociación de esta figura con el catolicismo, que no es un elemento constitutivo del chicanismo, su uso como símbolo es menos habitual en el imaginario chicano que los mencionados anteriormente. Además, el chicanismo sandieguino —como en general— incorpora algunas ideas y reflexiones

⁴⁸ Algunas instituciones estatales y federales estadounidenses han oficializado esta carga simbólica de César Chávez, en reconocimiento a su “legado”. Varios estados celebran el Cesar Chavez Day [Día de César Chávez], y Barack Obama empleó una traducción al inglés del lema del UFW para su campaña presidencial de 2008: “Yes, we can!”.

feministas, así que algunas personas chicanas consideran a la Virgen de Guadalupe un símbolo patriarcal, inapropiado e incluso contraproducente para expresar el empoderamiento femenino que pretende el movimiento chicano. Algunas de las mujeres de origen mexicano entrevistadas durante mi trabajo de campo llevaban a cabo directamente un análisis de género sobre esta figura religiosa al ser preguntadas al respecto (ver apartado 6.6.1.1).

Por otra parte, la Guadalupana está relacionada semánticamente con dos temas centrales del imaginario chicano, la identidad nacional mexicana y el propio César Chávez, lo que justifica numerosas representaciones suyas en obras visuales chicanas. Este es el caso del *Historical Mural* (1973), según declaró uno de sus autores a través de un e-mail personal: “Let me state that the Virgen from a CHICANO perspective has been an interesting icon, as we know that Coatlicue Tonantzin was celebrated for centuries on EL CERRO DEL TEPEYAK [...] In this case there is not a tilma, but the outline of Coatlicue around the image. We decided to put it there, close to Cesar Chavez, as he decided to fly it during the MARCHA FROM DELANO A SACRAMENTO and other demonstrations. He saw it as a guey (sic) to recruit the masses of Mexican farmworkers⁴⁹. Some of us did not like that, but we respected Cesar” [Déjame decir que la Virgen, desde un punto de vista CHICANO ha sido un icono interesante, ya que sabemos que Coatlicue Tonantzin fue venerada por siglos en EL CERRO DEL TEPEYAK ... En este caso no hay una tilma, sino el contorno de Coatlicue en torno a la imagen. Decidimos ponerla ahí, cerca de César Chávez, porque él había decidido ondearla durante la MARCHA DE DELANO A SACRAMENTO y en otras manifestaciones. Él lo veía como una manera de reclutar a las masas de trabajadores agrícolas mexicanos. A algunos de nosotros no nos gustaba eso, pero respetábamos a César]. Finalmente, algunas obras de arte y artículos chicanos representan a la Guadalupana con una iconografía y significados ortodoxos. Así ocurre, por ejemplo, con numerosos tatuajes y murales. Con respecto a los primeros, son un motivo habitual de tatuajes de estilo chicano. Un tatuador de San Diego, cuyo estudio contaba con una estatua de la Virgen de Guadalupe y bocetos de su imagen y de otras advocaciones marianas, me dijo que le resultaba interesante esa mezcla de vida callejera y de religiosidad del chicanismo, “from church to the street” [de la iglesia a la calle]. En cuanto a los murales, cabe resaltar la obra de Mario Torero, un reconocido artista chicano local que emplea frecuentemente la figura de la Virgen de Guadalupe como motivo.

5.2.2. Conclusiones particulares

La mexicanidad, entendida como identificación como miembro de la comunidad imaginada mexicana, forma parte del imaginario social sandieguino y se atribuye —autónoma y heterónomamente— casi exclusivamente a la población de origen mexicano. Sin embargo, no

⁴⁹ En palabras del propio Chávez: “We wanted them to see that first of all we had numbers, that we were organized... and we had the Virgin with us” [Queríamos que vieran, primeramente, que éramos numerosos, que estábamos organizados... y que teníamos a la Virgen con nosotros] (Rosales, 1997:139).

pueden asimilarse ambos fenómenos —mexicanidad y origen genealógico mexicano— puesto que en la práctica no se manifiestan simultáneamente: por un lado, la pertenencia a la nación mexicana puede atribuirse, y se atribuye, a individuos, colectivos o rasgos culturales que no proceden de México —especialmente a otras personas de origen latinoamericano—; por otro, un origen mexicano más directo no implica una expresividad más frecuente de dicho origen, una mexicanidad más intensa, por decirlo de alguna forma.

Es muy probable que la identificación colectiva se vea reforzada por similares condiciones de existencia materiales, como la ocupación laboral, el nivel de renta y el área de residencia. En San Diego, como en muchas otras ciudades estadounidenses, la población de origen mexicano se encarga de buena parte de los trabajos considerados no cualificados, caracterizados por su baja remuneración y precariedad. El proceso histórico de asentamiento de inmigrantes y la desigualdad del coste de vida en distintas zonas de San Diego han favorecido también un desigual reparto geográfico de la población de origen mexicano, que se concentra especialmente en algunos barrios dentro de la ciudad, y en algunos municipios de los alrededores. Esta mayor convivencia probablemente ha impedido la desaparición de numerosos rasgos culturales originarios de México —el lenguaje, la comida, etc.—, lo que a su vez probablemente sirva de sustento empírico para la mexicanidad. También la similitud de los estatus cívicos de las personas de origen mexicano residentes en Estados Unidos, que a menudo incluye incertidumbre sobre la residencia en el país de uno mismo o de familiares cercanos, seguramente facilite la identificación colectiva de este grupo.

No obstante, las similitudes mencionadas no devienen automáticamente en la existencia de una comunidad imaginada formada por personas de origen mexicano residentes en San Diego. El grado de identificación con dicha comunidad, en términos de intensidad y frecuencia de las manifestaciones al respecto, varía ampliamente dependiendo de los individuos y contextos concretos. Además, considero que el discurso no es el único elemento expresivo de identidad nacional de la población de origen mexicana en San Diego. Por ejemplo, un informante que declaraba —ante otra investigadora de origen mexicano y de mí — sentirse muy mexicano, tenía nacionalidad estadounidense, había vivido y trabajado toda su vida en los Estados Unidos —y no declaró haber tenido nunca la intención de trasladar su residencia a México—, y había participado activamente en la política estadounidense, haciendo campaña en San Diego a favor del Partido Demócrata. Estos tipo de hechos, desde mi punto de vista, no contradicen la identificación nacional que este y otros informantes expresaban, pero sí la matizan. Me parece especialmente ilustrativo que las afirmaciones verbales de pertenencia a la nación o a la comunidad mexicana por parte de actores sociales en San Diego no iban acompañadas necesariamente —y yo diría que ni siquiera mayoritariamente— de declaraciones de alienación hacia los Estados Unidos. Más bien se expresaba un rango de posiciones respecto a la pertenencia al Estado-nación o a la sociedad estadounidense, que va desde el secesionismo pleno, tanto en términos culturales como jurídicos, hasta la integración de la mexicanidad en la vida social sandieguina y

estadounidense:

“Yo le decía a un amigo: 'Por supuesto, si yo hubiera podido elegir de qué lado de la frontera nacer, no lo habría dudado... ¡del lado de México!'. Y mi amigo se sorprendía, porque daba por sentado que iba a decir que prefería haber nacido en United States. Pero no, yo me siento mexicano, y fui de las primeras personas que obtuvieron la doble nacionalidad en 1994” (Activista varón de unos 60 años, de padres mexicanos, pero nacido en los EE. UU.).

“La idea del mexico-americano es un fenómeno ya meramente de mediados del siglo XX. Medios del siglo XX. La idea de que, como dijo Manuel Cervín, un historiador: 'El mexico-americano ha llegado a su momento. La cultura dominante tiene que reconocer que el mexico-americano ha participado activamente en la configuración de este país. Fuimos a la Primera Guerra Mundial, fuimos a la Segunda Guerra Mundial, estamos luchando como cualquier otro en Vietnam'. Esa es la idea, somos también parte de la historia de Estados Unidos. No más es una historia sólo del blanco, es también nuestra historia. Somos parte de esta familia, de este cuerpo político. Eso fue en los 50, 60 ó después. Ese Cervín lo reflejó muy bien en 1967, cuando escribió su libro titulado *An awakening minority*. Una minoría que ha despertado, pues. Y ésa fue su idea, el mexico-americano” (Historiador varón de unos 35 años, de padre mexicano y madre estadounidense de origen mexicano).

“I grew up with the label 'Mexican-American'. In my particular case it was correct, until I realized it wasn't correct. Because my nationality is... I am a United States citizen. That's my nationality. But I'm... my culture, my ethnic background is definitely from Mexico. But to call myself 'Mexican-American' is not accurate, because I did not come from Mexico. My father did, but I didn't and I'm here. Not to mention, to make things even more confusing, on my mom's side we were Indians in this part of California. And so, we didn't change countries, the border changed on us [...]

I consider myself a United States citizen, but I definitely have an affinity towards the ethnic and cultural Mexicans. [Silencio de 3 segundos] It flows. So to me the immigration debate is a very interesting thing because, while it doesn't affect me in any way, it has the power to move me one way or the other. The fact that there are people who I know, people who I love, people who have been on my past, my family members, that can be affected by such a policy, whether the Government enforces certain policy about immigration. You know, any one of these things have the power to affect me. Not personally, in my own person, but certainly at some point of time it would have affected my history and my very existence” [Crecí con la etiqueta 'mexicoamericano'. En mi caso particular, era correcta, hasta que me di cuenta de que no lo era. Porque mi nacionalidad es... soy un ciudadano de los Estados Unidos. Esa es mi nacionalidad. Pero soy... mi cultura, mi origen étnico es definitivamente mexicano. Pero

llamarme 'mexicoamericano' no es exacto, porque no nací en México. Mi padre sí, pero yo no, y estoy aquí. Sin mencionar, para hacer las cosas aún más confusas, que por el lado de mi madre nosotros éramos indios en esta parte de California. Así que no cambiamos de país, la frontera cambió bajo nosotros (...) Me considero un ciudadano de los Estados Unidos, pero definitivamente tengo afinidad hacia los mexicanos étnicos y culturales. (Silencio de 3 segundos). Fluye. Así que para mí el debate sobre inmigración es algo muy interesante porque, aunque no me afecta de ninguna manera, tiene el poder de moverme hacia un lado o el otro. El hecho de que hay gente que conozco, gente a la que quiero, gente que ha formado parte de mi pasado, miembros de mi familia, que pueden ser afectados por una política tal, si el Gobierno lleva a cabo una política de inmigración. Ya sabes, cualquiera de esas cosas tiene el poder de afectarme. No personalmente, no a mi propia persona, pero ciertamente en algún momento podría haber afectado a mi historia y a mi propia existencia] (Trabajador de una biblioteca de unos 50 años, de padre mexicano y nacionalidad estadounidense).

Pese a la creciente inclusividad del discurso chicano, la mexicanidad sigue siendo implícitamente uno de los elementos constitutivos del chicanismo. En todo caso caso, como se ha visto, el término 'Chicana/o' parece estar dejando paso paulatinamente al de 'Latina/o' en San Diego. No obstante, la inmensa mayoría de la población de origen latinoamericano residente en esta ciudad tiene origen mexicano, de manera que lo 'Latin' o 'Hispanic' resulta ser principalmente mexicano, desde los pasillos de “Hispanic foods” [comida hispana] en los centros comerciales hasta el Hispanic Heritage Month [Mes de la Herencia Hispana], celebrado anualmente entre el 15 de septiembre y el 15 de octubre.

La mexicanidad de San Diego está ligada a símbolos, que están asociados con México en el imaginario social: la bandera tricolor de este país, personajes históricos relevantes, el lenguaje español, etcétera. La figura de la Virgen de Guadalupe actúa esporádicamente como símbolo de la mexicanidad en San Diego. Como se verá en la sección sobre Chicano Park, las identidades nacionales mexico-estadounidense, latina y chicana se nutren de múltiples referentes, y la Virgen de Guadalupe es uno de los más frecuentes. Aunque la Virgen de Guadalupe se asocia también esporádicamente con el catolicismo “universal” en San Diego, en la gran mayoría de las ocasiones hace referencia al catolicismo latinoamericano, y muy especialmente al mexicano —y, por tanto, a la mexicanidad—. Así ocurre, por ejemplo, en Saint Joseph Cathedral, la catedral de San Diego, que alberga diversas figuras procedentes de tradiciones religiosas nacionales distintas —Santa Marian Kamale, el Nazareno Negro, entre otras—, y donde la Guadalupana aparece como patrona de México. Por otra parte, la Virgen de Guadalupe está vinculada con otros símbolos mexicanos y chicanos laicos, como Miguel Hidalgo y César Chávez —debido al uso que ambos hicieron de su imagen en momentos considerados cruciales de la historia de la población estadounidense de origen mexicano—. Consecuentemente, su imagen es aún más ubicua en las representaciones simbólicas de la mexicanidad en San Diego de lo que sería por sí sola, apareciendo en los retratos de Miguel

Hidalgo en las celebraciones por la independencia de México, en las marchas de trabajadores agrícolas promovidas por César Chávez, etcétera.

Como ilustran los ejemplos anteriores, la imagen de la Virgen de Guadalupe y su culto ofrecen espacios para la expresión de la nación mexicana en San Diego. De esta manera, actúa como a la vez como causa y efecto en el proceso de reconstrucción de una identidad mexicana.

Pero esta función de su imagen como emblema de la mexicanidad, aunque no es el único. En el contexto estudiado, cumplen un papel similar otras figuras, como los héroes de la Independencia y de la Revolución mexicanas, personajes prehispánicos, paisajes de la geografía mexicana, etc. Todos estos elementos están a disposición de los residentes de San Diego de origen mexicano, actuando como recursos identitarios que pueden ser interpretados y apprehendidos de nuevas maneras, acordes a la coyuntura social que afrontan. Por tanto, la identidad nacional mexicana que puede observarse en San Diego es, paradójicamente, específica de esta ciudad, más cercana probablemente en muchos aspectos a la que manejan otras poblaciones en situaciones similares de existencia —como el resto de residentes de origen mexicano en California y otros lugares de los Estados Unidos— que la accesible a la población residente en la República Mexicana. Los “chicanos”, los “pochos”, los “casi mexicanos”, han generado una identidad que, sin dejar de nutrirse del bagaje cultural mexicano, resulta distintiva. En la era de la información, estas innovaciones encuentran a su vez vías para transmitirse a México, cuya sociedad está expuesta a nuevas formas de representar y relacionarse con lo mexicano, incluyendo la figura de la Virgen de Guadalupe.

5.3 La Iglesia Católica en San Diego

La Iglesia Católica tiene un papel fundamental en la puesta en práctica de la veneración a la Virgen de Guadalupe, y especialmente en las peregrinaciones guadalupanas. La gran mayoría de estas tiene como destino un templo católico, y los que albergan imágenes de la Guadalupeana —todas las iglesias cuyos parroquianos son de origen mexicano, incluida la catedral de la ciudad— son considerados los lugares locales más sagrados para el culto a la Virgen de Guadalupe⁵⁰. Además, la Iglesia Católica y varias organizaciones laicas ligadas a ella promueven activamente la devoción a esta figura religiosa entre la población estadounidense en general.

La importancia de la Iglesia Católica en los Estados Unidos, y en San Diego en particular, es difícil de medir. Por una parte, se trata de una corriente religiosa minoritaria al compararla con las cristianas protestantes, que en conjunto son claramente mayoritarias. Por

⁵⁰ La única excepción que conozco es el altar en Chicano Park, mantenido por una organización local, que recibe visitas de los vecinos cada 12 de diciembre.

otra parte, consideradas estas separadamente, el catolicismo se muestra como la opción religiosa más frecuente: entre un quinto y un cuarto —dependiendo del estudio— de la población estadounidense se declara católica. En San Diego, cerca de un 30% de la población se declara católica, de acuerdo a los datos de la diócesis regional. Por último, los Estados Unidos tienen un elevado interés estratégico para la Iglesia Católica internacional. Aparte de la obvia importancia geoestratégica de los Estados Unidos, merced a su pujanza económica, militar y cultural, este país contiene a la cuarta población católica más grande del mundo —después de las de Brasil, México y Filipinas—, y es el país angloparlante con más católicos.

Organizativamente, la Iglesia Católica estadounidense se asemeja al resto de iglesias católicas nacionales, estando dividida en provincias, que a su vez contienen varias diócesis y una arquidiócesis. Como en otros países, el conjunto de obispos es el órgano directivo de la iglesia: la United States Conference of Catholic Bishops [Conferencia de Obispos Católicos de Estados Unidos] (USCCB). La diócesis de San Diego abarca las parroquias del condado homónimo y del aledaño Imperial County, y depende administrativamente de la Arquidiócesis de Los Ángeles. Sin embargo, demográficamente la Iglesia Católica estadounidense presenta una particularidad fruto de su papel histórico: ha sido principalmente una iglesia de inmigrantes, y de sectores de la población significados étnicamente por la cultura dominante. En la actualidad, este fenómeno sigue vigente y se concatena con el de la devoción a la Virgen de Guadalupe, dado que la población de origen mexicano ha ido creciendo en las últimas décadas a causa de la inmigración, hasta convertirse en el segundo grupo étnico más nutrido, solo antecedido por la población considerada anglo. La relación entre esta institución religiosa y los flujos demográficos merece por tanto ser tratada con algo más de detalle.

5.3.1. La Iglesia Católica estadounidense y la inmigración

La Iglesia Católica estadounidense ha favorecido históricamente la inmigración, y varios de los contingentes que llegaron a este país durante los siglos XIX y XX procedían de regiones predominantemente católicas: Irlanda, Italia, Polonia, Puerto Rico... Durante las últimas décadas del siglo XX y la primera del XXI la mayoría de los inmigrantes llegados a los Estados Unidos tenían nacionalidad mexicana. Dichos inmigrantes se ubicaron primero en unas pocas áreas del país, y San Diego, uno de los principales focos de recepción de inmigración, fue una de dichas áreas.

La Iglesia Católica local trató de integrar a los inmigrantes de origen mexicano, y a la población hispanohablante en general, a través de una parroquia específica para ellos, una “national parish”, siguiendo un modelo empleado en otros lugares de los Estados Unidos. Así lo explica uno de los sacerdotes católicos locales: “La iglesia nacional es algo de la Iglesia Católica de los Estados Unidos para trabajar con los inmigrantes. Esto comenzó a fines del siglo XIX, ayudando a los inmigrantes recién llegados aquí, a los Estados Unidos. Y se ve

más eso en las ciudades en el este de los Estados Unidos. En dos o tres cuerdas [manzanas] tienes la iglesia de los portugueses, de los italianos, de los portorriqueños, etcétera. Y estas iglesias no tienen fronteras, estas iglesias sirven a la gente con misa en su propio idioma, y etcétera. Aquí, en el oeste de los Estados Unidos, vemos algo de eso, pero no tanto como en el este. Esta iglesia [Our Lady of Guadalupe Church] había sido desde el principio la iglesia nacional de los mexicanos. Y esto significa que cualquier persona de la diócesis de ascendencia mexicana puede venir aquí para pedir los sacramentos. Cuando yo llegué, estuve aquí dos años y fui al obispo para decirle: 'Mire, no hay necesidad de tener iglesia nacional de los mexicanos aquí en San Diego'. Porque casi todas las iglesias tienen misa en español”.

En 2003 se formalizó el apoyo a la regularización de los inmigrantes residentes en los EE. UU., con la publicación de la carta pastoral *Strangers no longer: together on the journey of hope* (USCCB, 2003) [Ya no extranjeros: juntos en el camino de la esperanza], firmada conjuntamente por la Conferencia del Episcopado Mexicano y la USCCB, es decir, por las secciones mexicana y estadounidense de la Iglesia Católica.

Desde entonces el episcopado estadounidense ha mantenido dicha postura favorable a la inmigración, oponiéndose a las políticas basadas en el refuerzo de la frontera y promoviendo una reforma profunda. Como afirma Jacqueline Maria Hagan, la conferencia de obispos también ha solicitado la colaboración del clero y de las organizaciones católicas, tratando de implementar lo que esta autora denomina 'migration counseling' [asesoría sobre migración] o 'migration ministering' [atención pastoral al migrante], consistente en “providing pastoral and humanitarian care for departing, journeying, and arriving migrants” [proveer atención pastoral y humanitaria a los migrantes que parten, transitan, o arriban a su destino] (Hagan, 2008:91). Sin embargo, este empeño parece haber sido secundado irregularmente por las iglesias: según un miembro de la organización Ángeles de la Frontera, “Cuando voy a una misa en Barrio Sherman, el sacerdote predica sobre la inmigración y el aborto. Pero cuando voy a una misa en Orange County, el sacerdote solo habla del aborto. Ya se lo dije al obispo: '¿Por qué el tema del aborto se habla en todas las iglesias, y el de la inmigración no?’”.

Existe un abanico de explicaciones complementarias a esta defensa de la inmigración llevada a cabo por el catolicismo estadounidense. La conferencia episcopal estadounidense alega razones doctrinales, emanadas de la “catholic social teaching” [doctrina social católica] y la Biblia (USCCB, 2003:capítulo 2). Sin óbice de lo anterior, también podría argüirse la importancia que la inmigración tiene para la reproducción social de la institución: las personas mexicanas conforman el grupo nacional más numeroso que inmigra a los Estados Unidos —aproximadamente un 29% del total entre 2000 y 2011 (Motel y Patten, 2013)—, de las cuales se estima que un 74% son católicos (Pew Research Center, 2007:13)⁵¹.

⁵¹ Foner y Alba afirman para el caso estadounidense que “los mexicanos, quienes son con diferencia el grupo inmigrante más grande (cerca de un tercio de todos los nacidos en el extranjero) [...], son virtualmente todos cristianos, predominantemente católicos” (Foner y Alba, 2008:375, traducción propia).

Los medios de comunicación estadounidenses apuntan a los dos factores mencionados, el moral y el demográfico, para explicar la campaña iniciada por la conferencia episcopal en agosto de 2013 en favor de una reforma migratoria : “They [the US Catholic leaders] say they are motivated by the Bible’s teachings and by the reality that many Latino immigrants are Catholics and represent a critical demographic for the church” [los líderes católicos de EE. UU. dicen estar motivados por las enseñanzas de la Biblia y por el hecho de que muchos inmigrantes latinos son Católicos y representan una población crítica para la iglesia] (Parker y Shear, 2013:A12); “Welcoming more Hispanics into the country would also swell congregations, extending the church’s influence from pulpits to polling stations” [Dar la bienvenida en el país a más hispanos también engrosaría las congregaciones, extendiendo la influencia de la iglesia de los pulpitos a las urnas] (*The Economist*, 2013).

En San Diego se repite esta situación, y la diócesis defiende activamente desde al menos 2003 una reforma de la política migratoria nacional que beneficie a los inmigrantes irregulares, especialmente a los de origen latinoamericano y mexicano. En este contexto se enmarcan campañas de apoyo por parte de algunas iglesias locales, especialmente aquellas con parroquianos de origen mexicano, como Our Lady of Guadalupe (ver apartado 5.4.1). También el obispo de San Diego, Cirilo Flores, y el arzobispo de Los Angeles, José H. Gómez han apoyado públicamente en numerosos actos celebrados en la ciudad una reforma migratoria.

Pese a este apoyo oficial por parte de la iglesia católica sandieguina a una reforma migratoria que beneficie a los inmigrantes en situación irregular en San Diego, no está claro hasta qué punto la iglesia sandieguina ayuda directamente a la población en esta situación⁵². Así era percibida esta ayuda directa por parte de un feligrés católico de origen mexicano distante:

Yo: Do you think that parishes help Mexicans that are coming to San Diego to feel more at home?

Feligrés: (Tras 20 segundos de silencio) I think I don't know the answer to that yet. But my experience here in San Diego, since I live in central San Diego and the parishes that I go to, like the cathedral, Saint John the Evangelist, Saint Catherine Laboure, Good Shepherd... There is an area where it seems to be a heavy immigrant, or visible immigrant population. And what I mean by that is that here in San Diego there is what is known as a line, a demarcation. Did you hear of the 94 Freeway? [State Route 94]. Or the 8 Freeway? [Interstate 8] Well, there are two freeways and they run East-West. The 94 it's probably the better mark, but anything south of that is where you're gonna have a lot of the high concentration of Latinos. I am calling them Latinos, but you know... So, anything that is North of that has to be more of a middle class, upper-middle class, educated. I am not really sure

⁵² Por otra parte, la organización más prominente dedicada a esta ayuda directa a inmigrantes en situación irregular, Ángeles de la Frontera, aunque laica e independiente de la Iglesia Católica, es afín ideológicamente a ella.

about what takes place in the South. I know that there're some parishes that even in this area would go ahead and do things. In Good Shepherd, the pastor had to learn Spanish to minister to the Hispanic congregation, because it does have a numerous one. While they [the parishioners] tend to be largely of Mexican extraction, they also tend to be a little higher class, they tend to be better educated, better read, and so their behaviour also seems to be a little bit better. I know that some of them are immigrants, but they're quiet. I know that some of them work in the area, you know, the restaurants, things like that. I know one man in particular who rides a bike to work and then he'd go to the church for the mass and to pray at the in the chapel. And so, I think in some of these parishes, you do see Latinos acting as you described, praying to the Virgin. But in the one I frequent, I don't see them having any program that reach out, helping them out. I believe that Our Lady of Guadalupe [Church] used to do that, a lot. But they've seen a huge decrease in this kind of services, because immigrant population just left. They got deported or they just left. So I think a lot of the churches initially did this, but now only those in Imperial Valley often times have programs for them. I think here in San Diego there's some Protestant groups that would do that, as a part of social ministry. That they go to Upper Northern San Diego County and they'd actually go out into the canyons and the trees, where these men live and have little camps and stuff. But it's difficult to get to... They'd take them food, some water, that kind of stuff. I am not very well versed in this area, in terms of where the migrants are at.

[Yo: ¿Crees que las parroquias ayudan a los mexicanos que vienen a San Diego a sentirse más como en casa?

F: (Tras 20 segundos de silencio) Creo que no conozco la respuesta a eso todavía. Pero mi experiencia aquí en San Diego, teniendo en cuenta que vivo en el centro y las parroquias a las que voy, como la catedral, Saint John the Evangelist, Saint Catherine Laboure, Good Shepherd. Hay un área donde parece haber una población inmigrante de peso, o visible. Y lo que quiero decir con esto es que aquí en San Diego hay algo conocido como una línea, una demarcación. ¿Has oído hablar de la Autopista 94? ¿O de la Autopista 8? Bien, hay dos autopistas en dirección este-oeste. La 94 es probablemente la mejor señal, pero todo lo que sea al sur de eso es donde vas a encontrar un montón de alta concentración de latinos. Los llamo latinos, pero ya sabes... Así que, cualquier cosa al norte de ahí tiene que ser más de clase media, clase media-alta, gente con educación. No estoy muy seguro de qué es lo que ocurre al sur. Sé que hay algunas parroquias que incluso en este área (al norte) hacen cosas. En Good Sheperd, el pastor tuvo que aprender español para atender a la congregación hispana, porque tiene una numerosa. Aunque los parroquianos son de extracción mexicana, tienden a ser de clase ligeramente más alta, tienden a tener una mejor educación, a ser más leídos, así que su comportamiento también parece ser un poco mejor (al de los del sur). Sé que algunos de ellos son inmigrantes, pero son tranquilos. Sé que algunos de ellos trabajan en el área, ya sabes, en restaurantes, cosas así. Conozco a un hombre en particular que monta una

bici al trabajo y entonces va a la iglesia a la misa y a rezar en la capilla. Así que creo que en algunas de estas parroquias ves a latinos actuando como describías, rezando a la Virgen. Pero en la que yo frecuento, no veo que tengan ningún programa dirigido a ellos, que les ayude. Creo que la iglesia Our Lady of Guadalupe solía hacer eso, un montón. Pero ha habido una disminución de este tipo de servicios porque la población inmigrante simplemente se ha marchado. Les deportaron o simplemente se marcharon. Así que creo que un montón de iglesias solían hacer esto, pero ahora solo las que están en in Imperial Valley suelen tener programas para ellos. Creo que aquí en San Diego hay algunos grupos protestantes que hacen eso, como parte de su ministerio social. Van a la parte norte de San Diego County y de hecho se meten en los cañones y la arboleda, donde estos hombres tienen pequeños campamentos en los que viven. Pero es difícil llegar allí. Les llevan comida, algo de agua, ese tipo de cosas. No estoy muy versado en este área, en la ubicación de los inmigrantes].

En esta respuesta me llamó la atención el extenso período de reflexión previo a formularla, y la afirmación final de ignorancia sobre unas acciones que posiblemente infrinjan la normativa vigente. La presunta reticencia de este informante a hablar de ayuda directa a los inmigrantes en situación irregular por parte de la Iglesia Católica sandieguina, contrasta con la disposición a mencionarla —vinculándola a la devoción guadalupana— por parte de un sacerdote que atendía a una congregación del centro de San Diego con una elevada proporción de miembros de origen mexicano:

I've seen some examples of migrants who are crossing the desert and take with them their faith. I've seen things that they have left behind, and often times images of Our Lady of Guadalupe. Here in San Diego, because we are so close to Mexico, the border in many ways is kind of erased. Those people that have documents move back and forth easily, and go there shopping, and go there for medical purposes... And, even if they become American citizens, their connection with Mexico and their connection with Our Lady of Guadalupe remains very, very strong. And because of that whole relationship to the mother, the one that is taking care of them. You know, they're like little children, they identify with her, as the one who takes care of them.

It's specially growing now in the area of those that are here without documents, and looking to provide safe places for them: churches, places where they can come and see information about immigration. Because there are so many people out there that want to rip them off, to have them spending a lot of money and get nothing from them. So for them it's a process that's beginning where there is the cape, Mary's cape, called “el manto de María”, the cape which protects them. And we see this again on those people crossing the desert. They need to have a “manto” because it might be very hot at day, or very cold at night. It's for protection, that whole understanding of protection.

There's a movement throughout the country among parishes like ours, that have a lot

of people here without documents, to use that image of “el manto de María”, to show them the protection that they get from Mary, from the Church. We will protect them in any way we can. And often times that comes in the way of, as they say, getting in the way. Getting in the way with officials who are deporting people. Getting in the way, disrupting that process. Finding out what the law is and what's required, and making sure we know it and we speak that to authorities. So this is something that I just heard about in January, “el manto de María”.

[He visto ejemplos de migrantes que cruzan el desierto y llevan consigo su fe. He visto cosas que han dejado detrás, y a veces son imágenes de Nuestra Señora de Guadalupe. Aquí, en San Diego, como estamos tan cerca de México, el borde está como borrado de muchas maneras. Las personas que tienen documentos van y vienen con asiduidad, y van allí de compras, al médico... E incluso si se convierten en ciudadanos estadounidenses, su conexión con México y con Nuestra Señora de Guadalupe sigue siendo muy, muy fuerte. Y por toda esa relación con la madre, la que les cuida. Ya sabes, son niños pequeños, se identifican con ella, como la que les cuida.

Está creciendo especialmente ahora en el área de las personas que están aquí sin documentos y buscando lugares seguros: iglesias, lugares donde pueden ver información sobre inmigración. Porque hay tanta gente ahí fuera que quiere timarles, hacer que se gasten un montón de dinero sin dar nada a cambio. Así que para ellos es un proceso que comienza donde hay un manto, el manto de María, el manto que los protege. Y vemos esto también en aquellas personas que cruzan el desierto. Necesitan un manto porque puede hacer mucho calor por el día, o mucho frío por la noche. Es para protegerse, todo esa visión sobre la protección.

Hay un movimiento a lo ancho del país entre parroquias como la nuestra, que tenemos un montón de personas sin documentos, para usar esa imagen del manto de María, para mostrarles la protección que reciben de María, de la Iglesia. Les protegeremos de cualquier forma que podamos. Y a veces eso significa, como dicen, interponerse. Interponerse frente a los agentes que están deportando gente. Interponerse en su camino, desbaratando ese proceso. Conociendo la legislación y lo que es requerido, y garantizando que lo sabemos y que hablamos con las autoridades. Así que esto es algo que justo hoy en enero, el manto de María].

En resumen, la mayoría de la población estadounidense que se declara católica procede de otros países —especialmente latinoamericanos y, dentro de estos, de México— o descende de poblaciones que inmigraron a los Estados Unidos tardíamente —en relación con otras poblaciones étnicamente marcadas: indígena norteamericano, anglo, afrodescendiente—. Aunque el momento y las condiciones de llegada de estos contingentes de inmigrantes católicos a los Estados Unidos han variado, han compartido históricamente varias características:

- inmigraron principalmente durante los siglos XIX y XX;
- procedían de países donde el catolicismo era mayoritario;
- se constituyeron en los Estados Unidos como minoría étnica frente a la mayoría anglo, al menos inicialmente;
- permanecieron en general diferenciados étnicamente de otras poblaciones declaradas católicas con distinto origen nacional.

La Iglesia Católica estadounidense ha favorecido la integración y asimilación de dichos contingentes en la Iglesia Católica “Universal” y en la sociedad estadounidense, a través de las iglesias nacionales y otras medidas. En parte como consecuencia de ello, ha favorecido también el mantenimiento de la inmigración, y sigue haciéndolo. Por ejemplo, con la campaña exigiendo una reforma de la política migratoria federal que beneficie a los inmigrantes en situación irregular en territorio estadounidense, quienes mayoritariamente tienen origen mexicano.

En este contexto, la Iglesia Católica ha contribuido a proteger y promocionar el culto guadalupano en los Estados Unidos, dado que este ha estado unido inextricablemente a la inmigración de origen mexicano. Así ha ocurrido también en San Diego desde el Tratado de Guadalupe-Hidalgo. Aunque la devoción a la Virgen de Guadalupe ya tenía arraigo entre la población mexicana residente en el área, la llegada muy numerosa de inmigrantes de origen mexicano al área desde mediados del siglo XX ha supuesto una popularización de la imagen y el culto a la Guadalupana, un proceso que también ha guiado parcialmente la Iglesia Católica.

5.3.2. Promoción eclesiástica del culto guadalupano en los EE. UU.

Como se ha visto en el apartado 2.4, la Iglesia Católica ha promocionado activamente la devoción guadalupana en el continente americano. La propia Basílica de Guadalupe publicita la devoción guadalupana fuera de México, a través de programas y eventos. Por ejemplo, la “Peregrinación y Encuentro” celebrados entre los días 16 y 19 de octubre de 2013, en pro de la “Nueva Evangelización en el continente americano”, evento al que estaban invitados sacerdotes y laicos de esta región mundial. Así describía esta labor de promoción el secretario de uno de los monseñores de la Basílica, en una entrevista realizada en 2009:

¿Cómo se lleva la promoción de la fe guadalupana? Existe “desde” y “para”. Basílica de Guadalupe puede fomentar lo que le llaman misión guadalupana. Misiones guadalupanas es cuando alguien de aquí, de la Basílica de Guadalupe, va un sacerdote, un laico, a platicar, a fomentar con los peregrinos, con los católicos, ahí sí totalmente católicos, que ya están formados en sus parroquias, que ya tienen la idea. Que: “hora quiero que me venga a platicar alguien que esté formado e informado acerca de la Basílica de Guadalupe”. Entonces van

padres o laicos. Estamos hablando dentro del interior de la República [Mexicana] y bueno, han salido a Estados Unidos. Han habido muchos que han estado en los Estados Unidos, y ya sabes, multiplícale por dólares, que nos funciona muy bien [ríe] [...]

El latino, sobre todo el mexicano que se va a trabajar se lleva nada, más que la fe. Y entonces, esto los ha unido mucho, a los latinos en Estados Unidos, un país que no los entiende, por el lenguaje. Entonces los une a ellos la Virgen de Guadalupe, por eso te decía que es continental. O sea, puede estar un peruano, un hondureño y un mexicano juntos, y quizás no sepan nada, porque son culturas distintas, pero la Virgen la tienen presente. Eso los une y eso los ha mantenido en la fe. Por eso las comunidades americanas van subiendo increíblemente, las comunidades católicas en Estados Unidos suben como la espuma. Porque van llegando cada vez más mexicanos [ríe], va habiendo cada vez más latinos. Más los que nacen de allá y demás cosas. Entonces ellos son como muy fuertes y están muy unidos con acá. En muchos de esos casos es difícil venir aquí, inclusive por la parte legal, sabemos que están en una situación irregular. Pero hay muchos que quisieron lo mismo en las iglesias de Estados Unidos que en México. Formaron sus capillas a la Virgen de Guadalupe. A mí me llamó mucho la atención una vez que llegué a Nueva York y San Patricio, la catedral de Nueva York, tenía una Virgen de Guadalupe estupenda. ¡Y no la tenían así en un ladito! Estaba... [señala con las manos un plano imaginario] aquí estaba el centro, y aquí estaba la Virgen de Guadalupe. Y era una virgen que llevó un señor cardenal, el Cardenal Corripio. Fue todo un peregrinar, llevar a la Virgen, claro era una imagen copia. Pero la pusieron allí en un... siempre ves gente, vayas cuando vayas a la catedral, siempre va a haber gente allí, sobre todo latinos.

Y es curioso: de las diócesis y arquidiócesis americanas vienen sacerdotes y quieren llevarse la Virgen de Guadalupe. Porque dicen: 'Es que soy americano'. Y yo: 'No entiendo por qué ustedes hacen esto, pero quiero entenderlo', porque mi gente es latina. Están muy interesados en la formación guadalupana, el qué quiere el latino, que es muy fiestero, por ejemplo. **Le encanta la** pachanga, de verdad. Quieren entender al latino, al mexicano.

Sin embargo, este aparente esfuerzo promocional probablemente no es equivalente al que lleva a cabo la USCCB. En este país el culto a la Virgen de Guadalupe sigue siendo minoritario, y sigue estando fuertemente asociado a la inmigración de origen mexicano. Un sacerdote sandieguino puntualizaba: “Our Lady of Guadalupe is the patroness of the Americas, so that would be certainly Mexico and the United States and Canada, as opposed to the Immaculate Conception, which is the patroness of the United States, if we can make that distinction” [Nuestra Señora de Guadalupe es la patrona de las Américas, así que eso sería sin duda México, y los Estados Unidos y Canadá, en contraposición con la Inmaculada Concepción, que es la patrona de los Estados Unidos, si podemos hacer esa distinción]. Es decir, incluso dentro de la devoción católica mariana —a la figura de la Virgen María en general—, la dirigida a la advocación guadalupana sería una entre varias, una de ellas también

de carácter oficial.

Puede que el menor apoyo relativo que recibe la devoción guadalupana por parte de la Iglesia Católica de los Estados Unidos tenga que ver con la baja proporción de sacerdotes de origen mexicano (entre un 3 y un 7%, aproximadamente⁵³) con respecto al peso de los creyentes de origen mexicano en el total de la población que se declara católica (casi un 40%⁵⁴). Y/o con un mayor hincapié hacia la teología católica vaticana, como explica el sacerdote citado: “We have many more people who come to church for the Feast of Our Lady of Guadalupe that come for Christmas Day. Now, granted that this is the place where they come, you'd expect that there'd be a lot of people, but even on a regular Sunday crowd, three or two hundred people, I would say we're lucky if we get half of that now on Christmas Day. A job that we've done is to explain to people Christmas Day is more important than the feast of Our Lady of Guadalupe [ríe]” [Tenemos mucha más gente que viene a la iglesia durante el Día de Nuestra Señora de Guadalupe de la que viene el día de Navidad. Ahora, dado que este es el lugar a donde vienen, tú esperarías que fuera a haber un montón de gente, pero incluso la gente que viene un domingo normal, doscientas o trescientas personas, diría que somos afortunados si vienen la mitad de eso ahora el día de Navidad. Una tarea que hemos hecho ha sido explicar a la gente que el día de Navidad era más importante que el Día de Nuestra Señora de Guadalupe (ríe)].

En todo caso, parece razonable pensar que la Iglesia Católica en los Estados Unidos ha tenido que adaptarse a una congregación con un carácter crecientemente mexicano y, en consecuencia, guadalupano. Este escenario parece cumplirse en el caso sandieguino: tal y como ocurrió con la catedral neoyorquina, la catedral de San Diego, dedicada a San José, acomoda en la actualidad dos capillas —una en el interior y otra en el exterior del edificio— dedicadas a la Virgen de Guadalupe. Y, aunque solo hay dos iglesias dedicadas a la Virgen de Guadalupe en la diócesis —ambas ubicadas en áreas con población de origen mayoritariamente mexicano, Barrio Logan y Chula Vista—, muchas otras parroquias dedicadas a otras figuras religiosas incluyen una capilla con esta advocación mariana. Este proceso reactivo por parte de la Iglesia es descrito así por el sacerdote citado antes:

Informante: I'll just take you back a little bit. When I was ordained in the late seventies, somewhat before I was ordained, I was back on the East Coast, in Massachusetts. Lots of Portuguese, lots of French Canadian. And I remember talking to a very Catholic family about Our Lady of Guadalupe. They had no idea! I think this actually changed in the last thirty years, simply because of the population of Mexicans. The 2000 Census was the first time that each State was able to record the number of Mexicans. There was a recordable number of Mexicans in all fifty States for the first time. Before, it was just Hispanics, Spanish-speaking

⁵³ Dependiendo de si se atiende, respectivamente, a los datos del Center for Applied Research in the Apostolate (CARA, 2014) y a los del Subcommittee on Hispanic Affairs de la USCCB: <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/hispanic-latino/> [03/I/2015].

⁵⁴ Un 38%, según el *2012 Catholic Almanac* (Bunson, 2012:426), o 39%, de acuerdo al Center for Applied Research in the Apostolate (CARA, 2014).

people, that category. Before, there were only certain States in which they carried out jobs, like construction and agriculture. So I think that's changed in the United States now. Probably every Diocese has at least one Our Lady of Guadalupe church. And churches will have a shrine to Our Lady of Guadalupe specifically.

Yo: But I think it's linked with Mexican population, isn't it?

I: But you know, interestingly in the Catholic Church, because the Hispanic population's what's keeping our numbers growing. And the majority of those Hispanics are Mexicans, the largest group. Catholics have come to understand and appreciate that image, after thirty years. But it's because of the presence of Mexicans here, what they bring. I would say, and this is just a guess on my part, thirty years ago the percentage of churches with something of Our Lady of Guadalupe was maybe ten percent. I would suspect now it is probably half the churches, or forty percent of the churches, but this is just a guess on my part. And you see, when a community have a Spanish mass, then people ask for the image to be put in the church. That's very common.

[Informante: Déjame llevarte un poco atrás en el tiempo. Cuando fui ordenado, a finales de los setenta, algo antes, estaba en la Costa Este, en Massachusetts. Había montones de portugueses y de canadienses francoparlantes. Y recuerdo estar hablando con una familia muy católica sobre Nuestra Señora de Guadalupe. ¡No tenían ni idea! Creo que eso ha cambiado realmente en los últimos treinta años, simplemente debido a la población de mexicanos. El Censo del año 2000 fue la primera vez en que cada Estado fue capaz de registrar el número de mexicano. Hubo un registro del número de mexicanos en los cincuenta Estados por primera vez. Antes, se registraba solo hispanos, de gente hispanoparlante, esa categoría. Antes, solo había ciertos Estados en los cuales trabajaban, en la construcción y en el campo. Creo que eso ha cambiado en los Estados Unidos. Probablemente todas las diócesis tienen al menos una iglesia dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe. Y las iglesias tendrán un altar específico para Nuestra Señora de Guadalupe.

Yo: Pero eso está ligado a la población mexicana, ¿no?

I: Pero ya sabes, curiosamente para la Iglesia Católica, la población hispana es la que está aumentando nuestro número. Y la mayoría de los hispanos son mexicanos, el grupo más grande. Los católicos han llegado a entender y apreciar esa imagen, después de treinta años. Pero es debido a la presencia de mexicanos aquí, de lo que traen. Yo diría, y esto es solo una estimación por mi parte, que hace treinta años el porcentaje de iglesias con alguna referencia a Nuestra Señora de Guadalupe era de quizás un diez por ciento. Sospecho que ahora es probablemente la mitad o un cuarenta por ciento de las iglesias, pero esto es solo una conjetura por mi parte. Y ya ves, cuando una comunidad tiene una misa en español, la gente pide que se ponga una imagen en la iglesia. Eso es muy común].

Aunque la conferencia episcopal estadounidense no ha dictado políticas activas de promoción

del culto guadalupano a nivel federal, puede verse que diócesis y parroquias concretas han llevado a cabo acciones para acomodar la creciente presencia de esta figura religiosa en su ámbito territorial. Existen numerosas iglesias con el nombre de Our Lady of Guadalupe en muchos estados, como Wisconsin, y otras dedican capillas o espacios a esta advocación mariana. Por ejemplo, la parroquia Saint Nicholas de Evanston, Illinois, encargó al famoso pintor “metamórfico” Octavio Ocampo —cuyas obras religiosas son conocidas en México y Estados Unidos— el cuadro *Los dones de la Virgen* (o *Lady Guadalupe*) (2000), cuyas copias también se popularizaron y pueden encontrarse en los puestos de venta de artículos guadalupanos.

Además, algunos autores y organizaciones católicas de los Estados Unidos también han llevado a cabo acciones particulares de difusión de esta devoción. Por ejemplo, con la publicación en 1964 de la obra *Mother for a New World: Our Lady of Guadalupe* [Madre para un Nuevo Mundo: Nuestra Señora de Guadalupe], de Herbert H. Leies. Como dice en su preámbulo: “This book is directed to the general reader, to capture his interest in the marvelous story of the Virgin of Guadalupe and her vital role as 'Woman of Destiny' for the New World” [Este libro está dirigido al lector general, para capturar su interés en la maravillosa historia de la Virgen de Guadalupe y su papel vital como 'Mujer de Destino' para el Nuevo Mundo] (Leies, 1964:ix) Este libro dedica un apartado al culto de esta imagen en las dos Californias, mencionando la celebración de la festividad guadalupana en Los Ángeles, y la existencia en esta ciudad de un santuario guadalupano: “An annual pilgrimage-procession is held in Los Angeles on December 12, the Guadalupe Virgin's feast [...] Los Angeles has its sanctuary of Our Lady of Guadalupe in the Belvedere section, where several hundred thousands of Mexican descent reside. The church is in mission style. In its setting, some would imagine a second little Tepeyac” [Una procesión-peregrinación anual tiene lugar en Los Ángeles el 12 de diciembre, el Día de la Virgen de Guadalupe (...) Los Ángeles tiene su santuario de Nuestra Señora de Guadalupe en el área Belvedere, donde residen cientos de miles de descendientes de mexicanos. La iglesia tiene estilo de misión colonial. En este entorno, algunos imaginarían un segundo pequeño Tepeyac].

Más recientemente, coincidiendo con el aumento de la población de origen mexicano —y la consiguiente popularización del culto guadalupano—, otros teólogos estadounidenses han escrito sobre esta advocación mariana para el público angloparlante de ese país. Por ejemplo, Virgilio Elizondo, en su obra *Guadalupe: Mother of the New Creation* [Guadalupe: Madre de la Nueva Creación] (1997). Aún más recientemente, en 2009, se publicó otra obra que muestra el apoyo católico institucional al culto guadalupano: *Our Lady of Guadalupe. Mother of the civilization of Love* [Nuestra Señora de Guadalupe: Madre de la civilización del Amor], firmada por Carl A. Anderson y Eduardo Chávez. El primero es el Supreme Knight [Caballero Supremo], máximo dirigente, de los Knights of Columbus [Caballeros de Colón], una importante organización católica con presencia en los Estados Unidos y México. El segundo es el director del Instituto Superior de Estudios Guadalupanos. La autoría conjunta

denota la sintonía entre las instituciones católicas a las que pertenecen para difundir la devoción guadalupana en el Hemisferio Occidental, intención que queda plasmada en el libro: “On a personal level, every person on this continent shares a mother: Our Lady of Guadalupe. From Canada to Argentina, all of us who live in the Americas are called, like Juan Diego, to bridge the divides of cultures, religion and factions of any kind, by presenting to all the message of Our Lady of Guadalupe, the message of the mother of the civilization of love. What unites us as a Christian family, as children of a mother who has watched over us for nearly five hundred years, is far greater than anything that divides us” [A nivel personal, todas las personas de este continente comparten una madre: Nuestra Señora de Guadalupe. Desde Canadá a Argentina, todos los que vivimos en las Américas estamos llamados, como Juan Diego, a cerrar las divisiones de culturas, religiones y facciones de todo tipo, presentando a todos el mensaje de Nuestra Señora de Guadalupe, el mensaje de la madre de la civilización del amor. Lo que nos une como una familia cristiana, como hijos de una madre que ha velado por nosotros durante casi quinientos años, es mucho más grande que lo que nos separa] (Anderson y Chávez, 2009:169).

Los Caballeros de Colón son probablemente la organización católica que más ha contribuido en los últimos años a visibilizar la figura de la Virgen de Guadalupe entre la población anglo de los Estados Unidos. En 2009 celebró, junto con el Instituto de Estudios Superiores Guadalupanos de la Basílica, el primer International Guadalupe Festival en Phoenix (Arizona), evento al que asistieron cerca de mil caballeros acompañados de familiares. En 2011 y 2012, las dos entidades mencionadas llevaron a cabo un importante despliegue mediático para convocar la segunda edición del festival, un macroevento celebrado en el estadio Los Angeles Coliseum, al que asistieron cerca de 100.000 personas, de acuerdo al Arzobispo de Los Angeles. Se publicitó a través de la televisión local e Internet como una oportunidad para los participantes “to come together and present a powerful witness of their Marian devotion and Catholic faith to their communities [...] Featuring dynamic speakers, engaging performers, and powerful prayer”⁵⁵ [para reunirse y regalar un poderoso testimonio de su devoción mariana y fe católica a sus comunidades (...) Con la presencia de dinámicos oradores, actuaciones atractivas y poderosa oración].

La difusión de la devoción guadalupana que han llevado a cabo los Caballeros de Colón ha sido coordinada, como se ha visto, con la Basílica de Guadalupe de México, D.F.⁵⁶. Por tanto, han contribuido al refuerzo de una ortodoxia guadalupana que no coincide completamente con las creencias existentes en México. Su descripción respalda ciertos rasgos sorprendentes de la imagen, como la posesión de sus ojos de los efectos de refracción propios de un ojo humano, la presencia en ellos de varias figuras —incluyendo a Juan Diego y al obispo Zumárraga—, el origen desconocido de su factura y coloración, y su extraordinaria

⁵⁵ Tal y como se recogía en el sitio web oficial del evento: <http://www.guadalupecelebration.com> (04/06/2012).

⁵⁶ De hecho, durante mi trabajo de campo en 2009 pude observar la buena relación institucional existente entre la Basílica de Guadalupe y los Caballeros de Colón: esta última organización fue homenajeada en una reunión del Departamento de Pastoral del templo a la que asistí, en agradecimiento a los servicios prestados.

resistencia al tiempo y las inclemencias. Pero también rechaza otras características sobrenaturales atribuidas más o menos frecuentemente a la imagen, especialmente a través de mensajes en Internet: que los colores floten sobre el lienzo y sean invisibles a cierta distancia, y que se haya escuchado el latido de un corazón en el abdomen de la imagen. También defienden la postura oficial con respecto a la etimología del nombre “Guadalupe”: que es de origen árabe, y no una incorrecta interpretación de una palabra náhuatl⁵⁷.

En lo que respecta específicamente a la ciudad de San Diego, la promoción del culto guadalupano por parte de la Iglesia Católica ha dependido de la estructura parroquial: algunas iglesias se han especializado en atender a congregaciones de procedencia extranjera. Aunque Our Lady of Guadalupe Church cumplió originalmente el papel de “national parish” para la población de origen mexicano, el creciente volumen de esta ha hecho que muchas otras parroquias de la ciudad contengan imágenes de la Virgen de Guadalupe y ofrezcan actividades de temática guadalupana. La propia catedral reserva una misa el primer domingo de cada mes al grupo de “Guadalupanas”, formado y coordinado por mujeres de origen mexicano⁵⁸.

Las iglesias no católicas parecen hacer un uso casi nulo de la imagen de la Virgen de Guadalupe. La única excepción que conozco es el Guadalupe Art Program [Programa de Arte Guadalupe] de la Diócesis Episcopal de San Diego. El programa está dirigido a niños y mujeres que han sido objeto de violencia, y consiste en la creación con fines terapéuticos de obras de arte con motivos guadalupanos. El programa fue creado por la Reverenda Mary Moreno-Richardson, una sacerdotisa episcopal de origen mexicano que también ha organizado algunos años la celebración de las Mañanitas el 12 de diciembre en la catedral episcopal de la ciudad, Saint Paul's.

Aunque también han habido aproximaciones teológicas protestantes al culto guadalupano, como la propuesta en el artículo “Beyond Word and Sacrament: A Reformed Protestant Engagement of Guadalupan Devotion” [Más allá de la palabra y el sacramento: un contacto protestante reformado con la devoción guadalupana] (Rosario, 2007), no observé ningún caso empírico de promoción del culto guadalupano por parte de iglesias cristianas protestantes durante mi trabajo de campo en San Diego.

En definitiva, la actitud eclesial hacia la devoción a la Virgen de Guadalupe en San Diego parece ser eminentemente reactiva frente a su auge, consecuencia del crecimiento de la población de origen mexicano. Esta actitud permisiva, pero no totalmente proactiva, me parece resumida en las siguientes palabras de un sacerdote local, al ser interpelado sobre la predilección de las personas de origen mexicano por la Guadalupana:

⁵⁷ Estas y otras afirmaciones aparecen listadas en la página web “Truths of the Image” [Verdades de la Imagen], propiedad de los Caballeros de Colón: www.truthsoftheimage.org (06/06/2012).

⁵⁸ Más información en el sitio web de la catedral: <http://sdcathedral.org/organizations/guadalupanas/> (02/01/2015).

Well, here's the thing: this is a story that I heard and I don't know how true it is, but the bishop that received the tilma from Juan Diego... There is all sorts of kind of questions about how true this story is, because if it did come through the Franciscans, there are journals that were kept at that time and not even mentioned it. It all comes up a little later. So it's a question of how could something so extraordinary happen and not even get mentioned. That's one part. So Zumárraga, that was the name of the bishop, he got a little written. Now, on his deathbed he was asked: 'Is this really true what happened?' And he said: 'What difference does it make? The people believe'. And you know, when I look out and I am celebrating mass on the twelfth of December, I look out at so many faces that I don't recognize, cause there're some many people that come to our church just on that day. And I say: 'Even if I didn't believe I would have to say there is something going on here'. There is something very powerful going on here. Now, could it be a cultural thing, whatever, but... I mean, to me obviously it speaks of God and their faith, their great faith. It's almost impossible look at it and say: 'Oh, it's just a fad'. No, no, no, it's not a fad [ríe]. Something really is going on here.

[Bueno, la cosa va así: esta es una historia que escuché y no sé cuan cierta será, pero el obispo que recibió la tilma de Juan Diego... Hay todo tipo de dudas sobre cuan cierta es esta historia, porque si llegó a través de los franciscanos, hay diarios que se guardaban en aquella época y que ni siquiera la mencionan. Todo surge un poco después. Así que es cuestión de preguntarse cómo pudo ocurrir algo tan extraordinario y ni siquiera ser mencionado. Eso por una parte. Así que Zumárraga, que era el nombre del obispo, dejó algunas cosas escritas. Ahora bien, en su cama le preguntaron: '¿Ocurrió eso realmente?'. Y el dijo: '¿Qué más da? La gente cree'. Y ya sabes, cuando miro alrededor y estoy celebrando la misa del doce de diciembre, veo muchas caras que no reconozco, porque muchas personas han venido a la iglesia solo ese día. Y me digo: 'Incluso si no creyera, tendría que decir que algo pasa aquí'. Hay algo muy poderoso en marcha aquí. Ahora bien, podría ser algo cultural, lo que sea, pero... Quiero decir, para mí obviamente habla de Dios y de su fe, de su gran fe. Es casi imposible verlo y decir: 'Oh, es solo una manía'. No, no, no, no es una manía (ríe). Algo realmente está pasando ahí].

54. Barrio Logan

Barrio Logan, uno de los distritos de la ciudad de San Diego, es relevante para el estudio del culto guadalupano cívico principalmente por dos razones: porque en el marco de la ciudad es un área de población de origen mexicano emblemática, y porque contiene dos espacios con importantes referencias a la Virgen de Guadalupe y a la mexicanidad estadounidense: la iglesia de Our Lady of Guadalupe y el Chicano Park.

Ubicado al sur del núcleo urbano original de San Diego —actual Downtown—, es el núcleo histórico de inmigración mexicana en San Diego. Comenzó a recibir a trabajadores

mexicanos en la década de los 1920, quienes terminaron estableciéndose en esta zona dedicada al uso industrial dando inicio a un colectivo social que siguió creciendo y expandiéndose a los distritos aledaños. El área mantiene en la actualidad un perfil urbano diversificado, al dar cabida a espacios y construcciones con fines diferentes: un par de organismos gubernamentales, la base de la Marina estadounidense, industria ligera y pesada, comercios y viviendas. El Plan Comunitario vigente para el área desde 1978, propuesto por el Planning Department [Departamento de Planificación] de la ciudad, reconoce esta coexistencia de usos del suelo heterogéneos y las tensiones derivadas de la misma: “The most prominent characterization of Barrio Logan is its Mexican-American community together with the waterfront industrial complex employing 50,000 people. The nature of this relationship and its impact on the area as a whole and on the Mexican-American community in particular, is a very complicated issue” [La característica más importante de Barrio Logan es su comunidad México-estadounidense junto con su complejo industrial portuario que emplea a 50.000 personas. La naturaleza de esta relación y su impacto en el área en general, y sobre la comunidad México-estadounidense en particular, es una cuestión muy complicada] (City of San Diego Planning Department, 2005:5).

De hecho, los intereses de los residentes, con bajos niveles de renta y pertenecientes en su mayoría a colectivos considerados por el Estado como minorías étnicas —hispanos (86%) y afroamericanos (5%)⁵⁹—, han sido reiteradamente perjudicados frente a los del resto de actores urbanos, y, según L. A. Herzog, la comunidad de habitantes fue incapaz de negociar usos del suelo favorables para el entorno residencial hasta finales de los 1970 (Herzog, 1990:178). Durante la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, la Marina extendió sus instalaciones a lo largo de la franja costera, impidiendo efectivamente el acceso de los habitantes al mar. Más recientemente, otras dos decisiones gubernamentales dañaron a la comunidad del barrio: en la década de los 1960, la construcción de la autopista I-5, que biseccionó diagonalmente a la comunidad; unos años más tarde, a principios de los 70, la construcción del puente a Coronado Island, perpendicular a la I-5, que dividió de nuevo al distrito (íbid., p. 179). La población local de entonces percibió ambas obras públicas de manera hostil, y todavía en la actualidad permanece la impresión de que dañaron al vecindario. En palabras de uno de los residentes: “Antes este era un barrio mexicano. Esta autopista no estaba ahí antes, ni el puente este estaba aquí. Había tiendas, cines, you know? Cuando metieron el freeway y metieron esto [el puente], metieron pura chatarra. Pusieron yonkes [desguaces, del inglés junkyard], compañías de químicos”.

Pero a finales de esa misma década, una decisión de la California Highway Patrol dio como resultado una importante movilización social por parte de la comunidad de habitantes en el área. Este organismo público planeaba construir una comisaría de policía bajo el puente antes mencionado. Como respuesta, residentes ocuparon el terreno bajo el puente y comenzaron a construir un parque. Finalmente, las entidades oficiales involucradas

⁵⁹ Datos del Censo de 2000, ofrecidos por la San Diego Regional Planning Agency, y disponibles en Internet: www.sandag.org. [15/09/2012]>

accedieron a entregar el terreno a la comunidad, que desde entonces alberga el Chicano Park (Herzog, 2004:112-113). El parque conmemora la percibida victoria de la población local sobre las autoridades, erigiéndose como símbolo de la lucha por los derechos civiles en general y del colectivo México-estadounidense en particular.

Poco después de la cesión del terreno para el parque, un grupo de artistas comenzaron a cubrir los pilares del puente con murales. En la actualidad, pinturas representando variadas escenas de lucha social y de reivindicación de la pertenencia a México, en línea con los motivos habituales del movimiento muralista chicano (Kenny, 2006:70) —y, de hecho, del muralismo mexicano de los años 1920 en el que se inspiró este—.

Como mencioné antes, en la actualidad Barrio Logan cuenta con dos espacios importantes para el culto guadalupano en particular y para la reproducción de la identidad mexicana —o México-estadounidense— en general: el Chicano Park y la iglesia Our Lady of Guadalupe [Nuestra Señora de Guadalupe]. Merced a su historia asociada a la lucha por los derechos civiles, el primero goza de una mayor relevancia política y una reputación que se extiende más allá de los límites del barrio, de la ciudad de San Diego y, probablemente, del estado de California. Sin embargo, Our Lady of Guadalupe desempeña también un papel crucial para la cohesión del colectivo México-estadounidense local, por ser el epicentro del culto guadalupano en el condado de San Diego.

5.4.1. *Chicano Park*

El Chicano Park es gestionado actualmente por el Chicano Park Steering Committee [Comité de Dirección del Parque Chicano], un organismo compuesto por trabajadores voluntarios del barrio. Ocupa un espacio de unos 32.000 m² que se extienden aproximadamente bajo el extremo oriental del Coronado Bridge, el puente que conduce a la península de Coronado⁶⁰. Áreas verdes y caminos peatonales de arena rodean los numerosos pilares que sostienen las vías que convergen en el puente. Todos ellos, así como las superficies de soporte de la autopista I-5 —frontera noreste del parque— están cubiertos de alrededor de 80 pinturas murales. Estas obras representan principalmente motivos relacionados con la pertenencia a la comunidad mexicana o México-estadounidense: la raza cósmica, Aztlán, César E. Chávez y la Union de Campesinos... Entre las pinturas se encuentran tres que representan a la Virgen de Guadalupe, y que serán descritas con detalle más adelante (apartado 5.5.3). Un kiosco, situado en el centro geográfico del parque, presenta una forma reminiscente de los templos mesoamericanos prehispánicos, y las piedras que separan las calzadas de las áreas verdes están pintados con los colores de la bandera mexicana, estableciendo paralelismo adicionales con la iconografía nacional mexicana.

⁶⁰ Una zona muy próspera de San Diego habitada por población mayoritariamente anglo, que alberga una base naval.

Aunque las referencias nacionalistas mexicanas son muy numerosas en Chicano Park, sus murales apelan también a otros colectivos. Las alusiones a México se solapan, a veces en el mismo mural, con otras a: la población residente de Barrio Logan (como en el mural *All the way to the bay / Hasta la bahía*), la clase trabajadora (ídem el mural *Death of a farm worker*), el género femenino (por ejemplo, en el mural *Women hold up half the sky*), la población de origen americano precolombino (citada como la “raza cósmica”, “brown people” o, simplemente, la “raza”), el cristianismo (con representaciones de Jesucristo, la cruz y, como ya he descrito, de la Virgen de Guadalupe), y el socialismo (como en los murales *Ché y Allende*).

El parque sirve de escenario para la celebración de eventos sociales, así como de plataforma para su difusión. La pluralidad de comunidades imaginadas manifestada en los murales del Chicano Park se hace patente también en el elenco de actividades que tienen lugar allí: festejos tradicionales mexicanos, como el Día de la Independencia mexicana (15 de septiembre) y el mismo Día de la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre), pero también del aniversario de fechas significativas para la población local —el Chicano Park Day (22 de abril), que conmemora la toma del parque— y para el colectivo México-estadounidense en general —el César Chávez Day—.

Por otra parte, estas referencias particulares —a la problemática del Barrio, al nacionalismo mexicano, a la “brown people”, etc.—, coexisten con, y a veces se componen de, elementos pertenecientes a un imaginario que, por su amplia difusión en la sociedad mundial contemporánea, podría denominarse universal. Las imágenes de corazones estilizados, de Taijitu —representación del yin y el yang—, de personajes destacados —Gandhi, Teresa de Calcuta...—, los lemas en los murales —p. ej. “Ningún ser humano es ilegal”— o sus mismos títulos —como *Niños del mundo*— son parte del código empleado para expresar las problemáticas particulares, y facilitan su comprensión por un interlocutor profano⁶¹. Este lenguaje común, unido a la yuxtaposición de parcialidades ya mencionada, logra que los mensajes expuestos en el Chicano Park sean accesibles a un público amplio, susceptible de sentirse interpelado. De esta manera, lo ‘chicano’ no se presenta como una identificación privativa —ya sea de los hispanohablantes, de los nacidos en México, de los ciudadanos estadounidenses, de los agricultores, etcétera—, sino como una suficientemente flexible para incluir a individuos y grupos que cumplan uno o varios de los parámetros descritos.

En cierta manera, esta concepción de lo chicano dota al parque de un carácter que podría denominarse glocal, con recursos identitarios aparentemente privativos pero cosmopolitas en conjunto. A este respecto se expresa uno de los artistas que participó en la creación de los primeros murales en 1973:

“I see children walking around here on Sundays and they have a sense of belonging. Like if

⁶¹ También colaborarían a este reconocimiento otras convenciones estéticas y lingüísticas: el estilo pictórico, el uso de mapas y de las lenguas inglesa y española, en general.

they belong here. They don't know why, until they start realizing: "Hey, these walls are talking to me." You know, they can identify themselves with certain things around these walls that speak to them and say: "This is where you come from. Don't ever forget where you come from." [...] Originally I am from Mexico, but I don't think it matters where you came from. You know, whether you are from Germany, or England or wherever you came from. Just don't forget your history. So you can talk to people about it, because there are some amazing things. I mean, we are all one people, right? We came out of the same place. We all came out of Africa, So, you know, through our travels we gathered history, right? And so, it doesn't matter where you come from. [...] I don't know where I consider myself from, to be honest with you. Because... I have a saying that says: "Think global, act local". I am just part of the human race, actually. I don't put myself in a capsule saying: "I am this, I am that...". I like to think I am a person of the world. I am a citizen of the world [...] I am Mexican, obviously. But I consider myself kind of a global person, a world person. That's the way I like to think" [Veo niños paseando por aquí los domingos, y tienen un sentido de pertenencia. Como si pertenecieran aquí. No saben por qué, hasta que empiezan a darse cuenta: "Ey, estas paredes me están hablando". Ya sabes, pueden identificarse con ciertas cosas de estas paredes, que les hablan y dicen: "De aquí es de donde vienes. Nunca olvides de donde vienes". [...] Yo soy originario de México, pero no pienso que importe de donde vienes. Ya sabes, ya sea que vienes de Alemania, de Inglaterra o de dondequiera que vengas. Simplemente, no olvides tu historia. Para que puedas hablar a la gente sobre ella, porque hay algunas cosas extraordinarias. Quiero decir, todos somos un único pueblo, ¿verdad? Salimos del mismo sitio. Todos vinimos de África. Así que, ya sabes, a través de nuestros viajes recolectamos historia, ¿verdad? Y de esta manera, no importa de dónde vienes [...] No sé de dónde me considero, para ser honesto contigo. Porque... tengo este dicho que dice: "Piensa globalmente, actúa localmente". Soy sólo parte de la raza humana, de hecho. No me pongo en una cápsula diciendo: "Soy esto, soy lo otro...". Me gusta pensar que soy una persona del mundo. Soy un ciudadano del mundo [...] Soy mexicano, obviamente. Pero me considero algo así como una persona global, una persona mundial. Ésa es la forma en que me gusta pensar].

El ideario plasmado en los murales del parque sigue siendo vigente para la población local, como demuestran sus esfuerzos por conservar y promover el espacio, principalmente a través del Chicano Park Steering Committee. La Administración Pública ha respaldado recientemente un par de sus iniciativas, que han conducido a una consolidación institucional del parque: entre 2011 y 2012, el Chicano Park Murals Restoration Project [Proyecto de Restauración de los Murales del Parque Chicano] convocó a varios de los artistas originales, quienes repintaron 20 de los murales; y en 2013 el Chicano Park fue inscrito en el National Register of Historic Places [Registro Nacional de Lugares Históricos], la lista oficial de lugares estadounidenses considerados dignos de preservación.

En definitiva, los mensajes emitidos en el parque buscan interpelar principalmente, pero no exclusivamente, a un colectivo con raíces mexicanas y residencia estadounidense. Esto se consigue mediante el uso de mensajes en idioma español —y, más concretamente, en español mexicano— y alusiones a las antiguas sociedades mesoamericanas, a personas con rasgos fenotípicos propios de los indígenas americanos, y a personajes insignes de la Historia mexicana; junto a palabras en inglés, a escenas de vida moderna —trabajo agrícola, construcción de obras de ingeniería, manifestaciones...—, a llamadas a la huelga, y a activistas políticos estadounidenses. Como tal, el parque es el legado material del ideario de un grupo que, en los años 70 y 80, compartía intereses y obstáculos. Pero, así mismo, este espacio coadyuva a la reproducción del colectivo, al proveer de marcos de referencia para la comprensión del mundo social y de una justificación para las actuales aspiraciones civiles de sus miembros.



Ilustración 41: Mural "Virgen de Guadalupe" (Mario Torero y The Lomas Youth Crew, 1978)

5.4.2. *Our Lady of Guadalupe Church*

La iglesia Our Lady of Guadalupe [Nuestra Señora de Guadalupe], fundada en 1941 para atender a la población mexicana de San Diego, se halla a unos escasos 500 metros del Chicano Park. Antes de la construcción de la autopista I-5 la iglesia ocupaba una posición céntrica en el barrio, pero después de que esta carretera lo biseccionara, el edificio quedó relegado a una linde de la vía y separado por ella de la mitad sureste de su parroquia. Esta relativa marginación espacial fue percibida como un acto de violencia simbólica adicional sobre la comunidad, violencia que venía a sumarse a la producida por la disgregación del tejido residencial por la construcción de la I-5 y el puente a Coronado Island. Como decía uno

de los sacerdotes locales: “[W]hat broke and split the community was putting this cut right down the middle. It just divided the community in half, just divided the community. And although it's always been a poor area, before the freeway came in there was Our Lady of Guadalupe Medical Clinic right across the street, and the people'd come in order to have their medical needs taken care of, which served a real purpose” [Lo que partió y dividió a la comunidad fue poner este corte (la autopista) justo en medio. Simplemente dividió a la comunidad por la comunidad, dividió a la comunidad. Y, aunque siempre ha sido un área pobre, antes de que pusieran la autopista estaba la Clínica Médica Our Lady of guadalupe justo cruzando la calle, y la gente iba allí para cubrir sus necesidades médicas, lo que servía a un propósito real]. Pese a su descentralidad geográfica, la iglesia Our Lady of Guadalupe ocupa una posición eminente en el imaginario colectivo vecinal, y es el escenario donde ocurren momentos importantes de la vida social de Barrio Logan y de la población de origen mexicano de la ciudad de San Diego.

Desde su fundación, la iglesia Our Lady of Guadalupe ha sido la “national parish” [iglesia nacional] de los mexicanos en San Diego. En esta ciudad, como en otras de los Estados Unidos, ciertas iglesias se han ocupado de congregar no sólo a católicos del entorno geográfico, sino también a aquellos procedentes de un país extranjero que requerían servicios litúrgicos en el idioma y con las características propios del lugar de origen⁶². Uno de los párrocos afirmaba en 2012: “We don't have that [a national church] here, but this is the closest thing that we have because it is so heavily populated by Hispanics” [Nosotros no tenemos eso aquí [una iglesia nacional], pero esto es lo más parecido que hay porque la población hispana es muy numerosa].

Aunque Our Lady of Guadalupe Church sigue atrayendo principalmente a parroquianos de origen mexicano del entorno cercano, la actual misión oficial de la iglesia supera las atribuciones propias de una iglesia nacional: “To bring people to Jesus Christ by forming a loving community, educating in the Faith, serving others with joy, and celebrating together our life in the Lord, through the dynamism of Ignatian Spirituality and under the protection of Our Lady of Guadalupe” [Llevar a la gente a Jesucristo mediante la formación de una comunidad amorosa, la educación en la Fe, el servicio a otros con alegría, y la celebración conjunta de nuestra vida en el Señor, a través del dinamismo de la Espiritualidad Ignaciana y bajo la protección de Nuestra Señora de Guadalupe]. La referencia ignaciana en la anterior declaración se debe al carácter jesuita de la iglesia y de sus párrocos⁶³. Esta referencia

⁶² Esta configuración, característica —aunque no exclusiva— de las parroquias católicas los Estados Unidos desde el siglo XIX, obedece a la necesidad de integrar en el tejido social a inmigrantes de otras nacionalidades: “certain parishes coexist with others in the same territory, the respective parishes being distinguished by rite or nationality, e.g. in the Orient or in large American cities” (Boudinhon y Fanning, 1911). Alyshia Gálvez ha puesto de manifiesto el papel histórico de las iglesias nacionales en la integración del colectivo inmigrante mexicano en Nueva York y el correlativo afianzamiento del culto guadalupano en esa ciudad (2010:33,94).

⁶³ Ignacio de Loyola fue el fundador de la Compañía de Jesús, cuyos miembros son conocidos comúnmente como jesuitas. La iglesia Our Lady of Guadalupe forma parte de la California Province [Provincia de California] de dicha orden religiosa, una unidad administrativa alternativa a la diócesis que comprende los

acompaña a la de la Virgen de Guadalupe, principal objeto de devoción de los parroquianos, la mayoría de los cuales es de origen mexicano. La doble mención es un reflejo de dos corrientes católicas que confluyen en la iglesia y que los actores sociales perciben como distintas aunque no necesariamente incompatibles. En palabras de uno de los sacerdotes a cargo de Our Lady of Guadalupe Church en 2012:

“[Y]o he visto con la cuestión de Nuestra Señora de Guadalupe que ésta ha sido algo que ha afectado, pues, la vida del mexicano en todo aspecto, en todo aspecto. Nosotros aquí en la Iglesia Católica tenemos nuestra temporada del Adviento, y de la Cuaresma y de la Pascua. Pues todos los años durante el Adviento, el tiempo para prepararse para la Navidad, viene la fiesta de Guadalupe. Y es muy difícil que la gente vea que la fiesta de Guadalupe es solamente una parte, un día, de esta temporada. Para ellos son dos o tres semanas de celebración. No sé si has leído algo de Octavio Paz. Octavio Paz fue un escritor mexicano, y habla mucho de lo que significa para ellos, en esta cultura. Porque es una cultura que ve la importancia de la madre en la familia. Muchas veces el papá es una persona ausente, ¿verdad?, o toma mucho, etcétera. Entonces, la importancia de la madre en la familia mexicana. Por eso están tan apegados a esta imagen, a este deseo de ser... A nuestra madre, a nuestra madre. A veces, uno tiene la impresión de que la Virgen tiene más importancia que Jesús. [...] Pero yo creo que esto es normal. Para nosotros, si es la Virgen o la imagen lo que atrae a la gente a la Iglesia pues, bueno, vamos a trabajar con ello. Pero ya están, tienen fe y por eso están”.

Ciertamente, el perfil del parroquiano medio en las iglesias jesuitas —angloparlante, nivel educativo alto— no coincide con el de la mayoría de los participantes en las actividades religiosas de Our Lady of Guadalupe —hispanoparlantes de origen mexicano, nivel educativo bajo o medio—. El mismo sacerdote recién citado describe el relativo desajuste así:

“In our parishes, which are predominantly English-speaking here in the United States—for example we have two in San Francisco, one in Sacramento, one in Phoenix, Arizona, one in Los Angeles—, it's very common that who went to our high schools and universities, when they move to a big city, they look for the Jesuit church and the Jesuit Province, very common. Not so common here among Mexicans, because a lot of the education that has been done in Mexico stays there So, if you have a good education in Mexico, you probably stay in Mexico” [En nuestras parroquias, que son predominantemente angloparlantes aquí en los Estados Unidos —por ejemplo, tenemos dos en San Francisco, una en Sacramento, Arizona, una en Los Ángeles—, es muy común que quienes fueron a nuestras escuelas secundarias y universidades, cuando se mudan a una gran ciudad, busquen la iglesia jesuita y la Provincia Jesuita, muy común. No tan común aquí entre los mexicanos, porque gran parte de la

estados de Arizona, California, Hawaii, Nevada y Utah.

educación que se hace en México se queda allí. Así que si recibes una buena educación en México probablemente te quedas en México].

Pese a lo anterior, los catolicismos guadalupano popular y clerical jesuita no se hallan separados más que en un sistema de categorización que los actores sociales de Barrio Logan solamente requieren en ocasiones excepcionales. Por ejemplo, cuando un antropólogo solicita explicaciones acerca de diferencias formales. Sin embargo, dichas diferencias obedecen a historias particulares que convergen y se confunden en las prácticas y los discursos cotidianos que tienen lugar en Our Lady of Guadalupe Church. Si bien el clero de esta iglesia no enfatiza la figura de la Virgen de Guadalupe tanto como los parroquianos —católicos de origen mexicano—, cede a estos las infraestructuras para que las empleen en sus festividades, como en la celebración de las apariciones guadalupanas⁶⁴.

La coincidencia es aún mayor en los ámbitos no teológicos. Por ejemplo, al colaborar en la reivindicación de derechos civiles que afectan a la población de origen mexicano residente en Estados Unidos. El siguiente mensaje procede del boletín semanal de la iglesia, incluido en idiomas inglés y español:

“Nuestros valores (católicos/de fe) nos enseñan que las familias no deben vivir con el temor de la separación y deportación, y que todos los hijos de Dios merecen vivir como ciudadanos. La Conferencia de Obispos de Los Estados Unidos y otras instituciones religiosas por todo el país han declarado este día [8 de septiembre de 2013] un día de acción, y le pedimos que por favor se una a las personas de fe de todo el país hoy para mostrar a nuestros legisladores la urgencia de aprobar una reforma migratoria este año. Nuestros representantes regresan mañana a Washington DC de sus vacaciones de agosto, ¡así que tenemos que enviar un mensaje fuerte hoy! ¡Por favor, visite la mesa fuera de la parroquia después de misa para firmar una tarjeta de apoyo, y obtenga un volante para pegar en su ventana! Únase a nosotros hoy para que la reforma migratoria sea una prioridad e incluya un camino hacia la ciudadanía para los 11 millones de Aspirantes a Americanos” (OLGSD, 2013:2).

Este texto muestra la armonía presente entre los intereses de la población migrante en situación irregular en Estados Unidos y las reivindicaciones en favor de este colectivo por parte de la provincia jesuita de California y de la Iglesia Católica estadounidense en general.

En el apartado 5.3.3 se discutió la postura eclesial católica estadounidense de defensa de la inmigración. La parroquia de Our Lady of Guadalupe Church ha secundado esta

⁶⁴ Vásquez y Marquardt recogen una declaración similar de un cura de origen latinoamericano de una iglesia Brooklyn: “They [Mexicans] only become involved for ritual events like the celebration of the quinceañeras or during the feast of Our Lady of Guadalupe, when they organize the activities [...] mostly by themselves, asking the priest just to come at the appointed time to say the mass” [Los mexicanos solo se involucran en eventos rituales como la celebración de quinceañeras o durante el Día de Nuestra Señora de Guadalupe, cuando organizan las actividades casi por sí solos, pidiendo al cura simplemente que venga a la hora acordada a dar misa] (Vásquez y Marquardt, 2003:194).

política recogiendo firmas, organizando marchas y charlas, y en general convocando a su feligresía para que solicite una reforma legal. La iglesia también ha emprendido otras iniciativas de orden civil, como la llamada a través del “Organizing Ministry” [Ministerio Organizativo] a los parroquianos en 2011 para que asistieran a la iglesia el día que acudía un miembro del gobierno local y le solicitaran que se evitara el vertido de residuos en las calles de Barrio Logan y se mejorasen los servicios de limpieza y el alumbrado público en la zona.

El resto de las actividades de Our Lady of Guadalupe Church también combina los dos mismos respaldos: respaldo a los intereses estratégicos de la congregación —residentes en EE.UU. de origen mexicano— y a la doctrina católica. En cierta medida, la figura de la Virgen de Guadalupe sirve como mediadora entre ambas agendas. La descripción de algunas de estas actividades y del espacio donde suceden puede ayudar a percibir mejor este vínculo facilitado por el símbolo guadalupano.

Evidentemente, la liturgia ocupa un lugar predominante en el desarrollo ordinario de la iglesia⁶⁵. Casi todas las ceremonias de la parroquia se desarrollan en el interior del templo, exceptuando un par de sacramentos —unción de enfermos, orden— que, por su naturaleza, se efectúan generalmente en otros espacios, aunque sí participan en ellas sacerdotes y parroquianos de la congregación de Barrio Logan.

La actividad devocional más importante —por el número de asistentes y su relevancia doctrinal— es la misa dominical, que se lleva a cabo generalmente en lenguaje español⁶⁶ y que atrae casi exclusivamente a habitantes de Barrio Logan. El resto de la semana disminuye la importancia de la liturgia, pero siguen llevándose a cabo algunas actividades sacramentales, como misas especiales o la confesión, ofrecida varios días a la semana en horarios definidos. Además, el templo está abierto al culto durante el día, de forma que los parroquianos pueden entrar y llevar a cabo ofrendas, meditación y otras acciones devocionales.

Algunas de las actividades litúrgicas en Our Lady of Guadalupe Church son particulares del catolicismo mexicano, como la celebración de la “Quinceañera” y la del Día de la Virgen. La primera, también denominada “fiesta de quince (o XV) años”, es una festividad típica en México y otras regiones latinoamericanas para celebrar el paso a la madurez de las muchachas que cumplen 15 años, y suele incluir un breve servicio religioso. Por su parte, la población de origen mexicano en EE.UU. también festeja anualmente el día

⁶⁵ Por 'liturgia' entiendo el culto oficial que se rinde en Our Lady of Guadalupe Church siguiendo el modelo general católico. Está compuesta de actividades altamente estructuradas, consideradas por los creyentes como la puesta en práctica de la adoración a Dios. El núcleo de la liturgia en Our Lady of Guadalupe Church, que comparte con el resto de iglesias dependientes de la Iglesia Católica, son los “sacramentos”, las acciones consideradas más sagradas y eficaces: bautismo, confirmación, eucaristía, reconciliación (confesión), matrimonio, unción de enfermos, y orden. Esta concepción de la liturgia que manejo, por tanto, se acerca más a la definición tomista clásica que a la descrita por el Concilio Vaticano II, donde la liturgia sería todo “trabajo redentor”. Para más información, véase el artículo sobre liturgia en *The New Catholic Encyclopedia* por Miller et al. (2002:727).

⁶⁶ Entre 2011 y 2013, sólo una de las siete misas dominicales se celebraba exclusivamente en lenguaje inglés. A mediados de 2013 se estableció el bilingüismo inglés y español también en la misa de mediodía.

12 de diciembre las apariciones de la Virgen de Guadalupe, y la iglesia Our Lady of Guadalupe es el centro de esta celebración en San Diego.

Aparte de estas ceremonias consideradas sagradas, en la iglesia y otros espacios dependientes de ella se llevan a cabo actividades no litúrgicas. Una de éstas áreas es el Salón Tepeyac, cuyo nombre rememora el cerro de Ciudad de México donde las narrativas ubican las apariciones guadalupanas y que forma parte del recinto de la Villa de Guadalupe en la actualidad. En el Salón Tepeyac se reúnen varios grupos asociados a la iglesia con la que colaboran en la difusión de valores católicos —estudio de la Biblia, cursos de “superación y fe” para mujeres de la parroquia—, y en la organización de otras actividades vinculadas a la parroquia —como la promoción de la reforma migratoria ya mencionada—. De esta manera, la labor pastoral de los sacerdotes se complementa con otras iniciativas —como coloquios o retiros— que se imbrican con varias dimensiones de la vida social de los parroquianos: las relaciones de pareja, la maternidad y paternidad, el ocio, etcétera. Al igual que algunas actividades litúrgicas ya mencionadas, una pequeña parte de estas actividades no ceremoniales se desarrollan fuera de la iglesia e incluso de Barrio Logan, aunque participan en ella miembros de la parroquia. Por ejemplo, la serie de visitas a lugares de interés cultural llamada “La Lupita Viaja”.

Finalmente, la iglesia sirve de plataforma para anunciar ciertos eventos en otros lugares de San Diego, a través de su boletín semanal, de su panel a la entrada del templo y de comunicaciones personales. Algunos de estos eventos tienen carácter específicamente guadalupano, como el “Baile de las Rosas” o la “Nohecita Guadalupana”, que describiré más adelante.

La imagen de la Virgen de Guadalupe preside los espacios donde se llevan a cabo las actividades descritas. En el exterior del templo hay un altar cerrado que contiene una estatua con los atributos canónicos. Dentro del cristal que la protege —el cual está enmarcado con motivos florales, otro de los motivos típicos de la imaginería guadalupana— y alrededor del altar, los devotos depositan flores, velas y, más raramente, otras ofrendas⁶⁷. El personal de la iglesia suele colocar un par de reclinatorios frente al altar para que los creyentes puedan arrodillarse y orar.

La propia ventana frontal de la iglesia, sobre la puerta principal, contiene una vidriera que representa esquemáticamente la silueta de la Virgen de Guadalupe, orientada para ser vista de forma canónica —es decir, mirando hacia la izquierda del espectador— desde el interior de la iglesia.

Como es habitual en las iglesias católicas, en el templo Our Lady of Guadalupe la advocación de la parroquia preside el altar mayor. En este caso, es una réplica de la pintura

⁶⁷ Como es habitual en el culto católico, las velas ofrendadas suelen dejarse prendidas. Dada la ubicación relativamente periférica de Our Lady of Guadalupe Church —frente a la I-5, en una esquina de Barrio Logan—, a veces estas velas quedan desatendidas. De esta manera se incendió parcialmente el altar en febrero de 2012.

que se conserva en la Basílica de Guadalupe en México, ocupando el lugar central de la iglesia: está encuadrada por un marco y decoraciones en la pared, así como iluminada por la luz que entra por la vidriera y por luz artificial.

A ambos lados del altar mayor hay sendas pinturas ovaladas que representan episodios de la leyenda guadalupana: a la izquierda, una de las apariciones de la Virgen a Juan Diego, y a la derecha, el despliegue de la tilma. En esta última pintura, el obispo Zumárraga está arrodillado frente a Juan Diego contemplando la imagen milagrosa.

También en las oficinas de la iglesia, situadas en un edificio aparte, se conservan representaciones de la Virgen de Guadalupe: bustos, estatuillas, réplicas de la imagen canónica. Sin embargo, esta figura religiosa no es la única que adorna Our Lady of Guadalupe Church: tanto en el interior del templo como en las oficinas, las representaciones guadalupanas están acompañadas de otras que muestran a más personajes del catolicismo — Jesucristo, santos de la tradición jesuita (San Ignacio de Loyola) y no (San Antonio de Padua), e incluso otra advocación mariana (la Virgen de la Piedad)—. Con todo, las imágenes de la Virgen de Guadalupe son las más numerosas y llamativas.

La iglesia forma parte de la Archicofradía de Guadalupe, como declara un cartel dispuesto en el interior del templo, escrito en español, datado en 1964 y firmado en México D. F. por el presidente de la archicofradía y por Guillermo Schulenberg, abad de la Basílica en aquella época.

Como puede verse, la iglesia católica de Barrio Logan se encuentra inserta en la red de templos americanos que fomentan el culto guadalupano en el continente, auspiciado por las respectivas conferencias episcopales nacionales. Estos templos también posibilitan — especialmente en los EE. UU., donde el consentimiento social es mucho menor que en México— la celebración de rituales públicos considerados importantes para los devotos, como las peregrinaciones y las misas de 12 de diciembre.

Pero al mismo tiempo, Our Lady of Guadalupe Church actúa como parroquia vecinal, como nexo y promotora de la comunidad local. Así lo expresaba un trabajador voluntario, que residía en otro área de San Diego, pero que acudía a la iglesia para colaborar en tareas parroquiales:

Voluntario: People know each other. Like the group over there. They come from the same town. And this girl right here. Do you see her right there? Mother Teresa visited the parish. And when her mother was pregnant with her, Mother Teresa blessed her. (Dirigiéndose a la chica) Mother Teresa blessed your mother, right? With you. (Dirigiéndose a mí) And they have a picture.

Chica: It's in my mum's room.

Voluntario: It's in her mum's room. Her mum works here at the school. A lot of kids that I am helping right now, they are kids that I saw over the years.

Yo: I have to come here more often, definitely.

Voluntario: One of the ladies that go to the church here, Mrs. Mengana. Two of her sons run for the elected office, in the State of California. You know, it's a Jesuit parish, so many, many interesting things happen.

Yo: And it's like a point of reference, right? I attended a mass yesterday at another church and they had images of the Virgin of Guadalupe, but this is like the real thing.

Voluntario: This is one of two Our Lady of Guadalupe [churches]. The other one is actually in Chula Vista, but this one is older. The schoolhouse's been here for a hundred years. About twenty-eight years ago, somebody came in the middle of the night and put a rope around the shrine outside, or a chain, and they tore it down, because they were anti-Catholics.

[Voluntario: La gente se conoce. Como ese grupo de allí, vienen del mismo pueblo. Y esta chica de aquí. ¿La ves, justo aquí? La Madre Teresa (de Calcuta) visitó la parroquia. Y cuando su madre estaba embarazada de ella, la Madre Teresa la bendijo. (Dirigiéndose a la mujer chica) La Madre Teresa bendijo a tu madre, ¿verdad? Contigo. (Dirigiéndose a mí) Y tienen una foografía.

Chica: Está en la habitación de mi madre.

Voluntario: Está en la habitación de su madre. Su madre trabaja aquí, en la escuela. Un montón de niños a los que estoy ayudando ahora mismo son niños que he visto durante años.

Yo: Definitivamente, tengo que venir aquí más a menudo.

Voluntario: Una de las señoras que viene a la iglesia, la Sra. Mengana. Dos hijos suyos se presentaron a las elecciones del Estado de California. Ya sabes, es una parroquia jesuita, así que pasan muchas, muchas cosas interesantes.

Yo: Y es como un punto de referencia, ¿no? Fui a una misa ayer, a otra iglesia, y tenían imágenes de la Virgen de Guadalupe, pero esta es como la cosa genuina.

Voluntario: Esta es una de las dos iglesias Our Lady of Guadalupe. La otra está en Chula Vista, pero esta es más antigua. El edificio de la escuela ha estado aquí desde hace cien años. Hace unos 28 años, alguien vino en mitad de la noche y puso una soga alrededor del altar de ahí fuera, o una cadena, y lo derribaron, porque eran anti-católicos].

Todos los episodios descritos —incluso los de ataques, como ocurre en la Basílica (ver apartado 2.7.3)— contribuyen al acervo sociohistórico de la parroquia, lo que añade perspectiva y enriquece las representaciones sobre las relaciones internas. La figura de la Guadalupana actúa aquí como telón de fondo del drama social, mediada por su iglesia homónima.

5.5 Contextos de devoción guadalupana en San Diego

En la ciudad y el condado de San Diego tienen lugar numerosas expresiones culturales que hacen referencia a la Virgen de Guadalupe, de índole visual, plástica, verbal o performativa. Resulta difícil cuantificarlas a través de las técnicas de investigación etnográfica y, por tanto, comparar exhaustivamente su importancia relativa con la de otras áreas de los EE. UU. y de México. Sin embargo, puede estimarse la frecuencia relativa de dichas expresiones en base a la observación directa y a las declaraciones de los actores sociales locales. Durante mi trabajo de campo he confirmado repetidamente una correlación positiva evidente: el número de expresiones referidas a la Virgen de Guadalupe depende casi exclusivamente de la presencia de personas de origen mexicano. La inmensa mayoría de las veces, las referencias a la Virgen de Guadalupe en San Diego, y en el resto de los Estados Unidos, son emitidas por este grupo demográfico, dirigidas a él, y/o hacen referencia indirecta a él —esto último, como se verá, ocurre a menudo en las producciones audiovisuales que aparecen en el cine y la televisión—. De acuerdo a mis observaciones, la frecuencia de las expresiones guadalupanas en San Diego es muy inferior a la del Distrito Federal y de otras áreas de México —incluyendo Tijuana—, y se ciñe principalmente a las zonas geográficas y a los contextos culturales donde hay presencia de población de origen mexicano. Esta menor frecuencia relativa me llevó inicialmente que había errado al elegir San Diego como escenario para investigar la devoción guadalupana en el sur de los Estados Unidos. No obstante, cuando le expliqué mi proyecto a un profesor del Anthropology Department, me sorprendió al decirme: “Well, you are in the right place” [Bueno, estás en el lugar adecuado]. Después de que varios informantes contradijeran esta idea terminé empleándola como técnica de producción de datos durante mis entrevistas: los interlocutores a menudo reaccionaban cuando les transmitía esta impresión de escasez de expresiones guadalupanas en San Diego, rebatiéndola. Por ejemplos:

Yo: In Mexico City it was really easy to me to put together those things, because the Virgin of Guadalupe was everywhere. And when I came here I expected to see a similar amount of images.

Informante 1: It is! It is. Haven't you seen her everywhere? (ríe).

Y: I am glad you are saying that, because you are the third or fourth person that tells me that.

I1: No, it is (se levanta la camiseta y muestra un tatuaje grande de la Virgen de Guadalupe en su costado).

[Y: En la Ciudad de México me resultaba fácil relacionar esas cosas, porque la Virgen de Guadalupe estaba en todas partes. Y cuando vine aquí esperaba ver una cantidad de imágenes similar.

I1: ¡Sí que lo está! Lo está. ¿No la has visto por todas partes? (ríe).

Y: Me alegro de que digas eso, porque eres la tercera o cuarta persona que lo hace.

I1: No, lo está (se levanta la camiseta y muestra un tatuaje grande de la Virgen de Guadalupe

en su costado)].

Yo: Veo que, en San Diego, al menos por lo que he visto hasta ahora, [la Virgen de Guadalupe] no ocupa ese papel [tan central].

Informante2: ¿Sabes? Sí lo ocupa. Ve a la comunidad de Logan Heights.

Aparte de la dificultad para contabilizar con exactitud las expresiones guadalupanas en San Diego, resulta complicado separar nítidamente entre las expresiones devocionales, es decir, cuya intención es venerar a la figura religiosa representada, y las que no lo son. Esta ambigüedad no se debe a la naturaleza de las herramientas de investigación empleadas, sino que es inherente al fenómeno estudiado, de carácter semiótico. El significado devocional de las representaciones guadalupanas es contextual, y depende de múltiples factores. Entre otros: la intención declarada del autor, la cercanía percibida por el receptor con la ortodoxia católica —y, específicamente en lo estético, con lo propugnado por la Basílica de Guadalupe—, la valoración que de ellas hagan figuras consideradas autorizadas —sacerdotes, personas de origen mexicano...—, y su antigüedad. Por tanto, todas las expresiones guadalupanas son potencialmente devocionales, aunque intentaré identificar a lo largo de este apartado los elementos que facilitan o dificultan dicho carácter.

Pese a los obstáculos heurísticos para determinar la frecuencia y el significado devocional de las expresiones que hacen referencia a la Virgen de Guadalupe, el análisis de ambos aspectos es fundamental, pues constituyen el único indicador fiable de la importancia del culto guadalupano. Afortunadamente, como intentaré demostrar los datos empíricos son suficientemente abundantes y claros para arrojar un retrato fidedigno de esta realidad social. Del amplio abanico de expresiones guadalupanas que tienen lugar en San Diego mencionaré 2 grandes tipos, a fin de ilustrar la importancia del culto a esta figura religiosa en dicha ciudad.

5.5.1. *Las representaciones visuales*

Al igual que ocurre en México, en San Diego la devoción a la Virgen de Guadalupe se expresa muy frecuentemente a través de representaciones de la imagen de esta advocación mariana. Por otra parte, en esta ciudad californiana no abundan los altares a pie de calle y en lugares públicos, que sí son comunes en las áreas mexicanas que he visitado. En consecuencia, las representaciones escultóricas de la guadalupana en San Diego —al menos en los espacios públicos— son escasas, al menos al compararlas con las de las localidades de México.

Por el contrario, sí abundan en San Diego las representaciones visuales públicas y privadas de la Virgen de Guadalupe, en relación con las que existen en otras ciudades de los Estados Unidos con una menor población de origen mexicano y más alejadas de la frontera con México. Las representaciones visuales públicas de la guadalupana más frecuentes son

obras pictóricas, especialmente murales, que describiré a continuación.

5.5.1.1. Pinturas murales y otras obras pictóricas

“Ve a cualquier barrio mexicano y te vas a encontrar murales de la Virgen de Guadalupe”, me dijo una de las primeras personas que entrevisté en San Diego. Aunque la realidad factual de esta afirmación es algo discutible —la presencia de obras pictóricas con motivo guadalupano no es exclusiva de áreas de población de origen mexicano, y no siempre son murales—, ilustra la noción del imaginario social local sobre la correlación entre áreas con población de origen mexicano y la existencia de obras pictóricas sobre la Virgen de Guadalupe, especialmente murales. Esta noción tiene fundamento empírico, tanto en San Diego como en otras ciudades de los Estados Unidos, y explicarse en gran medida por la popularidad en estas áreas del muralismo chicano, una de las corrientes artísticas difundidas durante el movimiento homónimo surgido a finales de los 1960. Este estilo, inspirado en el muralismo mexicano e inscrito en un movimiento muralista contemporáneo más amplio⁶⁸, fue plasmado en numerosos murales en espacios urbanos. San Diego fue una de las ciudades señeras de este movimiento, principalmente debido a los murales de Chicano Park. Como en este espacio, muchas de las obras del muralismo chicano muestran elementos asociados a la nación mexicana en el imaginario social, incluyendo a la Virgen de Guadalupe. El muralismo, y en general el arte urbano, ha pervivido como un rasgo cultural asociado a la identidad de la población estadounidense de origen mexicano. Y los motivos reminiscentes de México han continuado plasmándose en muchas de estas obras. Así pues, la Guadalupana aparece representada a menudo en los murales de las obras del muralismo chicano, tanto en San Diego como en otras ciudades del sur de California y, en general, de los Estados Unidos.

El conjunto mural más reconocible de San Diego es el que se encuentra en el Chicano Park de Barrio Logan. Como se ha visto en el apartado 5.4, este vecindario ha sido habitado principalmente por emigrantes mexicanos y sus descendientes desde la Segunda Guerra Mundial. Aunque inicialmente tenía carácter residencial, ha sufrido la repetida presión de tres tipos de entidades urbanísticas auspiciadas por el gobierno de la ciudad: bases militares, industria marítima y desguaces —conocidas localmente como “yonkes”, del inglés junk [chatarra]—. En la década de los 1960, el barrio fue dividido físicamente por las construcciones de la autopista interestatal I-5 y del Puente del Coronado, perjudicando a los habitantes. En 1970, vecinos de Barrio Logan ocuparon el terreno bajo el puente, donde se

⁶⁸ “This vital movement, which has been variously called the public art movement, the contemporary mural renaissance, people's art, or simply street art, has produced hundred upon hundreds of large scale wall paintings in less than a decade [1965-1975]” [Este movimiento vital, que ha sido llamado el movimiento del arte público, el renacimiento mural contemporáneo, el arte del pueblo, o simplemente arte callejero, ha producido centenares y centenares de grandes pinturas murales en menos de una década (1965-1975)] (Cockcroft, Weber y Cockcroft, 1998:xvii).

pretendía construir una estación de Policía, con el objetivo de dedicarlo a un parque comunitario. Artistas locales comenzaron entonces a decorar los pilares del Puente del Coronado, ubicados en el terreno del futuro parque, en un proceso creativo que ha continuado hasta la actualidad⁶⁹. El Parque Chicano alberga hoy alrededor de 80 pinturas murales con temas que giran principalmente en torno a reivindicaciones sociales y a la pertenencia a una comunidad de origen mexicano. Un grupo de murales trata del hostigamiento legal y lingüístico, otro de la lucha sindical en los Estados Unidos por los derechos de los trabajadores agrícolas —muchos de los cuales eran braceros de origen mexicano—, otro del pasado mexicano —con referencias prehispánicas, héroes de la Independencia y de la Revolución, etc.—, y en general motivos inmediatamente reconocibles para el espectador de origen mexicano.

Tres de las pinturas murales del parque representan a la Guadalupeana: *Historical Mural* (Toltecas en Aztlán, 1973), *Virgen de Guadalupe* (Mario Torero y The Lomas Youth Crew, 1978), y *Tierra-Liberación* (Mario Torero, Víctor Ochoa y sus equipos, 2000). El segundo de estos tres murales es más llamativo, por sus mayores dimensiones, su céntrica ubicación en parque, a pocos metros del kiosco, el tema exclusivamente dedicado a la imagen, y el pequeño altar instalado bajo la pintura. Aunque no refleja canónicamente a la advocación guadalupana, esta es reconocible —además de por el título del mural— por la presencia de sus atributos más característicos: el atuendo, el aura de rayos que irradia, la luna creciente y el ángel a sus pies. Rodean a la figura varias rosas que, aunque no aparecen en la imagen original, hacen obviamente referencia a la leyenda aparicionista de esta Virgen. Varios atributos han sido modificados, y parecen informar del contexto social en el que se pintó la imagen. Mientras que el rostro canónico de la Guadalupeana ha sido considerado tradicionalmente como correspondiente a una mujer mestiza, aquí sus rasgos son marcadamente indígenas americanos. Por su parte, el ángel que sostiene el extremo del manto de la Virgen tiene aquí tez oscura, labios gruesos y cabello aparentemente rizado, lo que en conjunto le hace parecer afrodescendiente. Bajo ambas figuras hay pintado un mapa parcial del continente americano, desde el sur de los Estados Unidos hasta la Patagonia.

La parte inferior del mural está tapada por un altar cuya forma, como la del kiosco, remite a las construcciones prehispánicas mesoamericanas. En las visitas que realicé al Chicano Park entre octubre de 2011 y julio de 2012 siempre pude ver numerosos ramos de flores sobre y bajo el altar, macetas con plantas, y varias imágenes religiosas: en el espacio central, una estatua de la Virgen de Guadalupe frente a un crucifijo, y en una repisa inferior un retrato de Jesús con la cruz detrás de una estatua de San Judas y otra —más pequeña— de la Virgen de la Guadalupe. Además, un par de rosarios colgaban en torno a las estatuas de mayor tamaño. La configuración general del altar —excepto por su diseño prehispánico— era muy semejante al de los altares de barrio del Distrito Federal y otras localidades mexicanas. También como la mayoría de ellos, este altar era mantenido por la población de Barrio Logan

⁶⁹ Como se ha mencionado antes, el proyecto de rehabilitación más reciente acabó en 2012.

sin intervención de la Iglesia Católica. En palabras de uno de los miembros del Chicano Park Steering Committee: “It is maintained by volunteers, as is the Cactus Garden and the Rose Garden. The altar is used by many as well as the aztec dancers in many of their ceremonies. We designed the altar ourselves for all the community to use. It is not a church altar, it is an open altar for all to use and appreciate. We also use the altar for Día de los Muertos, as well as many other altars that are created for Día de los Muertos” [El altar es mantenido por voluntarios, como el Jardín de Cactus y el Jardín de Rosas. El altar es utilizado por muchos, así como por los danzantes aztecas en muchas de sus ceremonias. Nosotros diseñamos el altar personalmente para el uso de toda la comunidad. No es un altar parroquial, es un altar abierto para que todos lo usen y aprecien. También utilizamos el altar para el Día de Muertos, junto con muchos otros altares que son creados para este día]. Aunque este comité se encarga activamente del mantenimiento del altar, los visitantes del parque también contribuyen respetándolo. Así lo describe un joven estadounidense de padres mexicanos, al hablar sobre Chicano Park: “There's a mural of la Virgen de Guadalupe there. And it has... at the bottom, there are candles, stuff, flowers, and everything. It stays there the whole year, and that says a lot, cause the neighbors, everybody there in the neighborhood... It is a neighborhood that a lot of people see as a ghetto, or that it is crime there, with poor people living there. But that never gets messed. Nobody ever pees next to it, nothing like that. They will respect it” [Hay un mural de la Virgen de Guadalupe allí. Y tiene... abajo, hay velas, cosas, flores y de todo. Está ahí todo el año, y eso dice mucho, porque los vecinos, todo el mundo en el vecindario... Es un vecindario que un montón de gente ve como un ghetto, o que hay crimen, con gente pobre viviendo allí. Pero eso nunca lo tocan. Nadie orina cerca de él, nada parecido. Lo respetan]⁷⁰.

El mural *Tierra-Liberación* se halla en el extremo noroccidental del parque, y es denominado así por las leyendas “Tierra”, “Liberación” y “Revolución” incluidas en la pintura. Se compone de varios temas yuxtapuestos que se solapan. Uno de ellos, que acompaña al escudo de la Unión de Trabajadores Campesinos, es una escena de la narrativa aparicionista de la Virgen de Guadalupe, en la que esta es representada junto a Juan Diego, quien le muestra las rosas que porta en su ayate. Aquí la Guadalupana aparece de forma más canónica que en el mural anteriormente descrito: manos en gesto de oración, cabeza baja y hacia su derecha, túnica con motivos florales... Este mural no fue objeto de rehabilitación como otros durante 2011 y 2012, pero curiosamente la escena aparicionista es la más detallada y cuidada de las que conforman el mural. La inclusión de la Virgen de Guadalupe y de San Juan Diego en un mural con motivos reivindicativos sociales pone de manifiesto un contenido semántico de protesta civil que parece particular de las representaciones

⁷⁰ De acuerdo a mis observaciones, este tipo de altares presentes en lugares públicos —exteriores de viviendas, terminales de líneas de autobús...—, son muy comunes en México, DF pero no así en Estados Unidos, al menos no en San Diego. Sin embargo, este informante, procedente de Los Angeles, afirmaba sobre esta ciudad: “There's a lot of those (altars) everywhere. Like back home: you can see like these mirrors of these religious images, and people don't damage them, out of respect or something like that. But they will pee everywhere else, you know” [Hay un montón de altares por todos lados. Como en Los Angeles: puedes ver espejos con imágenes religiosas, y la gente no los daña, por respeto o algo así. Pero orinan en el resto de sitios, ya sabes].

guadalupanas en Estados Unidos, y no tanto de las de México u otros países.

El tercer mural que muestra a esta figura religiosa es *Historical Mural* —o *Rampa 1ª*—. De nuevo, aquí la Virgen de Guadalupe es uno de los numerosos motivos representados. Entre otros: personas de aspecto latinoamericano rodeando a la Guadalupana bajo el lema “La Logan”, Brown Berets, la expresión “Chale con Coors”⁷¹ junto con una llamada al boicot, rostros de artistas y activistas políticos diversos (Picasso, Frida Kahlo, Diego Rivera, el Che Guevara, Corky Gonzáles...), manifestantes con el símbolo de la Unión de Trabajadores Campesinos, una pirámide prehispánica y otros motivos. Es decir, como en la segunda pintura descrita, aquí la imagen de la Virgen de Guadalupe va acompañada de temas de índole civil e identitaria mexico-estadounidense. Antes de la restauración de este mural en 2012, la Guadalupana parecía estar inscrita en una suerte de lienzo, formato que remitía al observador a la tilma que se guarda en la Basílica de México, D.F. Pero actualmente el contorno de la imagen imita el arte prehispánico. El creador de este elemento afirma que la imagen de la Guadalupana del mural hace referencia al estandarte que portaba César Chávez en sus marchas —o peregrinaciones, como él las consideraba—, un hito cultural más cercano a la problemática social en la que estaban involucrados los mexico-estadounidenses durante la creación del Chicano Park. Así me lo explicó en un e-mail personal: “Let me state that the virgen from a CHICANO perspective has been an interesting icon, as we know that Coatlicue Tonatzin was celebrated for centuries on EL CERRO DEL TEPEYAK. At least 23 of them sprouted up in Latin America alone. We have information that this was a ploy to control the indigenous populations. Anyguy (sic), in this case there is not a tilma but the outline of Coatlicue around the image. We decided to put it there, close to Cesar Chavez, as he decided to fly it during MARCHA FROM DELANO A SACRAMENTO and other demonstrations. He saw it as a guey (sic) to recruit the masses of Mexican farmworkers. Some of us did not like that, but we respected Cesar. Can speak of this issue for miles” [Déjame decir que la Virgen desde una perspectiva chicana ha sido un icono interesante, en tanto en cuanto sabemos que Coatlicue Tonatzin había sido celebrada durante siglos en el Cerro del Tepeyak. Al menos 23 de ellas brotaron solo en Latinoamerica. Tenemos información de que esto era un ardid para controlar a las poblaciones indígenas. De todos modos, en este caso no hay una tilma, sino el contorno de Coatlicue en torno a la imagen. Decidimos ponerla ahí, cerca de César Chávez, dado que él había decidido enarbolarla durante la Marcha de Delano a Sacramento y en otras manifestaciones. Él lo veía como una manera de reclutar a las masas de campesinos mexicanos. A algunos de nosotros eso no nos gustaba, pero respetábamos a César. Podría hablar sobre el tema durante horas]⁷².

⁷¹ La expresión “chale” denota desilusión o crítica negativa en el lenguaje español coloquial de México.

⁷² Esta interpretación no es la única, ni siquiera por parte de los creadores: otro de los miembros del grupo Toltecas en Aztlán que había participado en la creación del *Historical Mural* opinaba que la figura de la Guadalupana pintada en esta obra era hermosa [beautiful].

En Barrio Sherman, un área colindante a Barrio Logan y habitada también mayoritariamente por personas de origen mexicano, otro mural expuesto públicamente recoge una imagen vagamente guadalupana. El mural se titula *Sherman Unidos* (Mario Torero, 1980) y representa varios temas. En la parte derecha del mural aparecen figuras y escenas que parecen expresar la vida contemporánea del barrio: mujeres de diversas edades, jóvenes chicanos dándose la mano, el Puente del Coronado, la iglesia católica local, cuatro rostros de personas con distintos rasgos anatómicos —aunque ninguna con tez clara—, una de las cuales presenta una boina café. En la parte izquierda del mural figuran paisajes y personajes que parecen pertenecer al pasado mexicano: Zapata, la leyenda de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, una cabeza olmeca, pirámides, dos serpientes emplumadas... Entre estos dos conjuntos se halla una mujer cubierta con un manto verde ribeteado de amarillo, sobre la que vuela una paloma, elementos que evocan a la advocación guadalupana de la Virgen María, uno de los motivos habituales en la obra del autor del mural. Como en el Parque Chicano, aquí los referentes nacionales mexicanos coexisten con otros propios de la vida en el San Diego estadounidense.

El restaurante de comida mexicana Pokéz, situado en el centro de la ciudad, también exhibe en su fachada un mural. Las dos paredes principales se han repintado varias veces en los últimos años, la más reciente en 2013, y las sucesivas obras de la fachada principal han incorporado motivos del imaginario nacional mexicano: serpientes emplumadas, personas con atuendo de inspiración azteca, la Piedra del Sol, cabezas olmecas... En 2010, el artista y diseñador gráfico Sergio Hernández, alias Surge MDR, decoró una pequeña superficie lateral con una imagen de la Virgen de Guadalupe, y esta imagen se ha conservado desde entonces, pese a los cambios posteriores de murales en las fachadas principales. El autor me informó, en un español que me pareció inexperto pero comprensible, de que: “la imagen fue peticionada por los dueños, pero es importante a mí también”.

Considero que este ejemplo, en el que una obra guadalupana se representa en un comercio cuya clientela es principalmente de origen no mexicano, pone de manifiesto que los interlocutores esperados de la pintura mural —y de la imagen de la Virgen de Guadalupe— no se restringen a la población de origen mexicano, al grupo propio, sino también al Otro étnico o nacional. Sería discutible si esta intención de contactar a otros grupos étnicos contribuye a desdibujar o, al contrario, a reproducir, las fronteras identitarias entre ellos, en tanto en cuanto los motivos representados en los murales de este local muy probablemente sean interpretados como emblemas étnicos, en consonancia con el concepto del restaurante.

Los ejemplos descritos ponen de manifiesto que el muralismo en San Diego puede expresar públicamente la pertenencia a una comunidad histórica distintiva, la de origen nacional mexicano. El mosaico mural *Surfing Madonna* (Mark Patterson, 2011) representa a la Virgen de Guadalupe sobre una tabla de surf, surcando una ola y acompañada por el lema “Save the

ocean” [Salvad el océano]. Esta obra fue instalada clandestinamente en la localidad de Encinitas, vecina a la ciudad de San Diego. La obra fue declarada vandálica poco después de su instalación, y el gobierno local multó al autor y le obligó a retirarla. El mosaico fue reinstalado posteriormente cerca de su ubicación original, donde permanece en la actualidad. Es el único caso que conozco de arte urbano guadalupano en el Condado de San Diego que no está dirigido a una audiencia de origen mexicano ni ha sido creado por alguien perteneciente a este colectivo. Aún así, la instalación anónima del mosaico y su exhibición en un espacio público produjo opiniones diversas entre la población de origen latinoamericano y los sacerdotes católicos locales. Algunas personas declaraban que esa representación de la Guadalupe era una falta de respeto y querían que se retirara, mientras que otras apreciaban la presencia pública de una figura icónica para la población de origen latinoamericano, o afirmaban que la obra representaba adecuadamente la verdad divina. Mientras se discutía la posibilidad de retirarlo, la Administración local de Encinitas recibió quejas por el contenido religioso del mosaico (Hernández, 2011), al tiempo que un párroco de la iglesia St. John the Evangelist afirmaba que a su parroquia le agradaría tenerlo (López, 2011).

Creo que este revuelo ilustra la estrecha relación de la figura de la Virgen de Guadalupe con la población de origen mexicano en el imaginario social sandieguino. Aunque la intención comunicativa del emisor al emplear su imagen era enviar un mensaje de preservación de los océanos, su exhibición pública fue interpretada socialmente como relevante para la población de origen mexicano y latinoamericano en general⁷³. Como demuestra el tratamiento informativo del hecho, los medios de comunicación —y probablemente el resto de la sociedad— esperaban que la instalación de una obra de arte urbana con inspiración guadalupana interpelara a la población “latina” local, y que el alejamiento iconográfico respecto de la imagen guadalupana canónica produjera también una reacción por parte de este colectivo.

Además de los murales, en San Diego pueden hallarse otras obras pictóricas que representan a la Virgen de Guadalupe. A diferencia de los primeros, estas últimas no se encuentran necesariamente en la vía pública de forma permanente, pero sí en espacios fácilmente accesibles a la población: museos, galerías, comercios, iglesias... Por otro lado, parece que estos espacios se concentran en áreas donde reside o acude población de origen mexicano. A continuación describo algunas variedades de obras pictóricas presentes públicamente en San Diego.

Uno de los casos más llamativos es el mosaico presente en la fachada de un gran centro comercial de Walmart ubicado en Sherman Heights, que muestra una sencilla imagen guadalupana canónica. El edificio se construyó en 2012, demoliendo en parte el mercado tradicional (Farmers Market) existente, que mostraba el mosaico mencionado. La vecindad organizó concentraciones y otras acciones de protestas, ralentizando la construcción. La

⁷³ Los temas marinos —por ejemplo, escenas acuáticas mostrando ballenas o leones marinos— también son relativamente frecuentes en los murales sandieguinos.

empresa accedió a exponer el mosaico en el mismo lugar que había ocupado antes de la construcción, y fue dedicado por el Padre Brown, párroco de la cercana Our Lady of Guadalupe Church, el 11 de diciembre de 2013.

Las exposiciones artísticas también ofrecen una oportunidad para observar obras pictóricas con temática guadalupana. Mientras duró mi trabajo de campo, tuve noticia de tres de ellas que mostraban obras así. Todas tuvieron lugar en el Centro Cultural de la Raza y a Barrio Logan, es decir, en dos lugares con un marcado carácter mexicano. El Centro Cultural de la Raza alberga exposiciones de obras de arte casi permanentemente, y varias de ellas con motivo guadalupano, como se ha visto antes (apartado 5.2.1). Durante mi trabajo de campo en San Diego, pude observar dos exposiciones que incluían pinturas en las que aparecía la Virgen de Guadalupe⁷⁴. La primera, que se mantuvo en torno a verano de 2011, se componía un conjunto de obras de naturaleza, temática y autoría diversa, incluyendo una talla y una pintura con Guadalupanas canónicas. La segunda exposición, titulada “El Ánima Sola”, estaba dedicada a las víctimas de feminicidios en Ciudad Juárez. Dos de las obras de la exposición mostraban imágenes inspiradas en la Virgen de Guadalupe: un mapa del área urbana de Ciudad Juárez y El Paso con diversas imágenes superpuestas, entre ellas la de la Guadalupana; y el cuadro *Nuestra Señora de Juárez*, de Diego Arias, que muestra a una mujer con atributos guadalupanos con un corazón en las manos y la boca ensangrentada, como si lo estuviera consumiendo.

En Barrio Logan se celebró el evento “In Guad We Trust” [En Guad(alupe) confiamos]⁷⁵, con ocasión de la fiesta del Día de la Virgen de Guadalupe de 2011. El evento fue organizado por el Art Fist Collective [Colectivo Puño Artístico], y consistía en la presentación de “virginal reinterpretations” [reinterpretaciones virginales] por parte de artistas, la mayoría locales y de origen mexicano⁷⁶. Participaron en este acto los autores de varias de las obras mencionadas más arriba.

Por supuesto, las iglesias católicas son otro ámbito accesible públicamente donde pueden hallarse copias de obras pictóricas guadalupanas en San Diego. Como se verá más adelante, los eventos celebrados en honor a la Virgen de Guadalupe también motivan la exposición pública de copias de cuadros representándola. Por ejemplo, los artículos de los tenderetes desplegados durante el evento, en los cuales la figura de la Guadalupana se repite numerosas veces y de forma variada: canónicamente, infantilmente —imitando el estilo de los productos de la línea “Virgencita Plis”—, inscrita en alguna de las populares obras de Octavio Ocampo,

⁷⁴ También la exposición de altares para el Día de Muertos de 2011 del centro incluía referencias guadalupanas. Siguiendo la tradición mexicana, estos altares estaban dedicados a personas fallecidas y entre las diversas ofrendas había velas decoradas con la imagen de la Virgen de Guadalupe.

⁷⁵ Cuyo nombre imita el famoso lema “In God we trust” [En Dios confiamos], que aparece en todos los billetes de dólares estadounidenses.

⁷⁶ Mark Patterson, autor de *Surfing Madonna*, era presentado en el cartel oficial como “white guy” [tipo blanco].

etcétera.

5.5.1.2. Otras representaciones gráficas

Aparte de los casos anteriores, caracterizados por una cierta permanencia en un lugar físico y públicamente visible, existen en San Diego otros conjuntos de representaciones gráficas de la Virgen de Guadalupe que pueden ser observadas por la población local, directamente o a través de medios de comunicación masiva. Su imagen aparece en estos esporádicamente, cobrando preeminencia durante la festividad de diciembre en su honor (ver apartado siguiente). Por otra parte, esta figura está relacionada con las del sindicalista César Chávez y del insurgente Miguel Hidalgo. Por ello, puede aparecer representada, aunque en una posición secundaria, en alguna fotografía o pintura de estos dos personajes. Las representaciones de César Chávez son abundantes en San Diego, pero generalmente solo recogen la imagen de la Virgen de Guadalupe las que muestran marchas o procesiones encabezadas por ella. Las representaciones de Miguel Hidalgo son más escasas y suelen ceñirse a la celebración anual del Día de la Independencia de México (16 de septiembre), pero suelen incluir la imagen de la Guadalupana, inscrita en el estandarte que él enarbola.

En sitios de Internet sobre San Diego, publicados y visitados principalmente por sus habitantes, circulan numerosas imágenes de la Virgen de Guadalupe. La mayoría de ellas probablemente son emitidas en torno al 12 de diciembre: anuncios de las actividades que se van a celebrar, fotografías de dichas actividades, o que aprovechan la ocasión para emplear la iconografía guadalupana. Como se ha visto antes (apartado 2.5.3.2), la imagen de la Virgen de Guadalupe aparece también en producciones audiovisuales difundidas masivamente en San Diego, otras áreas de los Estados Unidos e internacionalmente.

La población sandieguina también entra en contacto con la representación gráfica de la Guadalupana a través de las velas que muestran su imagen, aunque poco frecuentemente. De acuerdo a mi experiencia etnográfica, se observan en contextos culturales vinculados a la población de origen mexicano y latinoamericano. Concretamente, pude ver velas con la imagen de la Virgen de Guadalupe en tres contextos: en la sección de “Hispanic foods” [comida hispana] de los centros comerciales, en los altares montados para celebrar el Día de Muertos, y en la entrada de una cueva del parque natural Anza-Borrego, donde había fallecido un joven de origen mexicano en mayo de 2012. En todas las ocasiones había también velas que mostraban otras figuras religiosas católicas.

La categoría de representaciones gráficas de la Guadalupana que observé directamente con menos frecuencia en San Diego es la de los tatuajes⁷⁷. Solo vi tres, dos de los cuales estaban

⁷⁷ No obstante, esta baja frecuencia observada en San Diego, la imagen de la Virgen de Guadalupe parece ser un motivo relativamente habitual en tatuajes hechos en el entorno de Los Angeles, incluso entre la población

en partes del cuerpo que no eran inmediatamente visibles, y que me fueron mostrados por sus portadores después de que les explicara mi objeto de estudio. Uno lo llevaba en el torso un joven estudiante de origen mexicano, otro lo llevaba en la parte superior del pecho un tatuador profesional, de origen anglo pero con numerosos clientes y amigos de origen mexicano. El tercer caso solo contenía unos pocos atributos guadalupanos, pero me pareció el más interesante por su peculiaridad. Se trataba del tatuaje de un gato erguido, con el manto estrellado y el aura de rayos típicos de la imagen guadalupana. Estaba de pie sobre una nube, sostenida a su vez por un ángel, otro elemento claro de esta iconografía. El gato mostraba rasgos antropomórficos: tenía las patas delanteras cruzadas a modo de brazos y sostenía con ellas dos revólveres. La portadora del tatuaje era una mujer joven, de unos 20 años, de origen anglo y no hispanohablante. Me contó que el tatuaje representaba a su propia gata, a la que consideraba sagrada. Según me dijo, había oído que la Virgen de Guadalupe era considerada sagrada en México, y por eso pidió al tatuador que representase a su gata con atributos guadalupanos.



5.5.2. *El Día de la Virgen de Guadalupe*

Como en México, la celebración del día 12 de diciembre supone el momento anual

anglo. Celebridades insospechadas, como el cantante Justin Bieber y el actor y productor de películas pornográficas Jules Jordan se tatuaron sendas imágenes canónicas de la Guadalupe, dibujadas respectivamente por los tatuadores de origen mexicano Chuey Quintanar y Mr. Cartoon. Este último declaró ver la labor de tatuar esta imagen como un “sacred honour” (Adams, 2004).

culminante del culto a la Virgen de Guadalupe en San Diego, en términos de participación, de complejidad de la organización del evento, y de actividad económica generada en torno a la celebración. También puede identificarse por la incrementada movilización geográfica de los devotos, que acuden —de nuevo, siguiendo el patrón común en todo México— a la iglesia católica local, especialmente si su advocación es guadalupana. Como afirmaba el cura del templo Our Lady of Guadalupe, en Barrio Logan:

Sacerdote: All of the churches here on December twelfth will have some celebration, the majority will have. And they will start with the Mañanitas, they will have a mass very early in the morning. Usually the feast is celebrated on a weekday, and people have to work and then they come to mass really early. And then there is a lot of people late at night. Yes, almost all of the churches⁷⁸. But it is the same: only on December twelveth. They are making like a pilgrimage, only on December twelveth.

Yo: So they also walk to the church from their neighborhoods.

S: Well, yes. Or they drive. And we do have processions that day, coming all over the place”

[S: Aquí, todas las iglesias tienen alguna celebración el 12 de diciembre, la mayoría la tiene. Y empiezan con las Mañanitas, tienen una misa muy pronto por la mañana. Habitualmente la festividad cae en día laborable, y las personas tienen que trabajar y vienen a la misa realmente pronto. Y hay un montón de gente tarde en la noche [del día 11]. Sí, en casi todas las iglesias. Pero ocurre lo mismo: solo pasa el 12 de diciembre. Ellos hacen una especie de peregrinación, solamente el 12 de diciembre.

Y: Así que ellos caminan hasta la iglesia desde sus vecindarios.

S: Bueno, sí. O conducen. Y ese día tenemos procesiones que llegan de todo el lugar].

En este contexto, la “peregrinación” y la “procesión” son entendidas como sinónimos, y dan cuenta de esa movilidad hacia el santuario característica de la celebración del 12 de diciembre en San Diego. Aunque el fragmento anterior puede dar la impresión de que esta festividad es más o menos homogénea a lo largo de la ciudad californiana, en realidad su importancia depende de la distribución de la población de origen mexicano. No es un día festivo de acuerdo a los calendarios laborales californiano y federal estadounidense, y solo una festividad opcional, un “memorial”, del calendario litúrgico católico. Por tanto, su celebración se restringe a la población de origen mexicano —y, en menor medida, a la procedente de otros países latinoamericanos, como Guatemala— y a sus parroquias.

La actividad que da comienzo a las celebraciones es la procesión celebrada un día del fin de semana anterior al 12 de diciembre. En 2014 se celebró la 49ª edición de la procesión⁷⁹, que generalmente parte el domingo a mediodía de la catedral de la ciudad. Suele acabar un par de

⁷⁸ Según el periódico *La Prensa San Diego*, 32 parroquias de la Diócesis participaron en la celebración del 12 de diciembre, además de otras no católicas, como la Saint Paul's Episcopal Cathedral (Sainz, 2011).

⁷⁹ Según la Diócesis: otras fuentes afirmaban que se trataba de la 38ª o la 46ª edición.

horas después en Golden Hall, un auditorio ubicado a unas pocas manzanas de distancia, donde se celebra una misa. La mayoría de los asistentes proviene de los barrios y localidades periféricas de San Diego con mayor población de origen mexicano, y la ocupación de este espacio céntrico —económico-financiero y político— de la ciudad es extraordinario. Aquí puede aplicarse la afirmación de Cátedra para las procesiones abulenses: “Los itinerarios afirman el poder central, reafirman posiciones de privilegio pero también plasman aspiraciones de la periferia y sus grupos para ganar espacio cualitativo dentro de la ciudad” (Cátedra, 2015:48). Varias decenas de parroquias y organizaciones católicas envían a la procesión carros alegóricos representando episodios de la historia aparicionista y estandartes, participando en los últimos años alrededor de 1.500 personas anualmente. Durante la procesión, varios grupos se visten de danzantes aztecas o de otros grupos de baile folklórico mexicano y llevan a cabo danzas típicas de alguna de las regiones de México. El carácter exuberante de esta actividad contrasta con el de otras procesiones católicas, como las de Semana Santa, generalmente solemnes. De hecho, la marcha es conocida públicamente también como “parade” [desfile], y así aparece mencionada habitualmente en los medios informativos.

También las celebraciones de los días 11 y 12 de las parroquias cuyos feligreses son de origen mexicano se asemejan a las que pueden encontrarse en México, ofreciéndose comida y bebida tradicional mexicana —tamales, atoles, gorditas, champurrado...—, y llevándose a cabo actividades reminiscentes de la cultura mexicana: bailes de chinelos de Morelos, de viejitos de Michoacán, mariachis... Especialmente directa es la referencia con el empleo de la bandera mexicana o de sus colores a lo largo de la celebración: en torno a los altares que contienen una imagen de la Guadalupana en algunas parroquias —las de Barrio Logan y Barrio Sherman en 2011—, encabezando la procesión que se dirige a la iglesia local —como en Barrio Logan en 2012 y 2013—, o siendo portada por algunos participantes en dichas procesiones.

Por su ubicación y su advocación, Our Lady of Guadalupe Church es el santuario guadalupano por antonomasia de San Diego⁸⁰. Los medios de comunicación masivos locales —como el periódico *The San Diego Union Tribune* y el canal de televisión Univisión— contribuyen a perpetuar este rasgo refiriendo anualmente el evento que tiene lugar en este templo de Barrio Logan cada 12 de diciembre. Previamente, la parroquia organiza o colabora en algunas actividades conmemorativas. Por ejemplo, en noviembre de 2013 la Sociedad de Guadalupanos estableció en la iglesia un “triduo” (“triduum” en inglés) mensual en honor a la Virgen de Guadalupe —una serie de oraciones antes y después de la misa de los días 10, 11 y 12 acompañadas de una ofrenda floral—; y a principios de diciembre del mismo año, la iglesia envió un “carro alegórico” a la procesión anual en el centro de San Diego.

Pero los festejos guadalupanos parroquiales se ciñen en torno al día 12 de diciembre: en 2011, por ejemplo, la fiesta se extendió oficialmente desde las 6 de la mañana del día 11 de

⁸⁰ También Gálvez afirma que la parroquia homónima de Nueva York es el epicentro de estas celebraciones en dicha ciudad (2010:143).

diciembre hasta después de la misa de las 7:30 de la tarde del día siguiente. Aparte de celebrar misas especiales este último día, Our Lady of Guadalupe permanece abierta toda la noche anterior, recibiendo numerosos visitantes de origen mexicano. Iniciar la celebración guadalupana el día 11 una costumbre típica de la devoción en México, pero no está tan arraigada en los Estados Unidos⁸¹. De hecho, en 2011 la catedral de San Diego estaba cerrada la tarde del día 11 de diciembre (domingo) para sorpresa de algunos asistentes de origen mexicano que acudían a presentar sus respetos a la Virgen de Guadalupe antes de que comenzara la semana laboral⁸². En el exterior de la catedral tampoco se mostraba ningún anuncio sobre la ocasión, ni información sobre las celebraciones que se realizaban por esas fechas en varias parroquias dependientes de la catedral. En este contexto pude mantener una conversación con una familia mexicana, de la cual extraigo el breve fragmento final:

HOMBRE JOVEN: Sí, porque es la catedral. Estaría llena... Estuviera abierta, porque es la catedral.

YO: Claro, ¿no?

HJ: Pues sí. Porque esto está en el mero centro.

HOMBRE MAYOR: Yo creo por ser día domingo.

MUJER JOVEN: Pero... pues no debe ser. Bueno, más gente viene...

HM: Tú llegas ahí a ese lugar para ir a ver qué onda, a ver si mañana hay las Mañanitas.

HJ: ¿Dónde, al Barrio Logan?

HM: ¿Tú sabes dónde es?

HJ: No lo conozco. (A mí) Entonces ya nos vamos también nosotros.

Y: Un gusto conocerlos.

HJ: Mucho gusto.

Y: Les deseo suerte.

HM: Adiós.

Yo: Adiós, que les vaya bien.

MUJER MAYOR: ¡Que Dios te bendiga!

Entretanto, en la parroquia católica de Barrio Logan se estaba congregando un nutrido grupo de personas con motivo de la celebración en honor a la Guadalupana. Alrededor de las 8 de la

⁸¹ Esto se debe a que el día 11 de diciembre no es festivo, ni de hecho, ni de derecho. En su estudio del culto católico guadalupano en Nueva York, Alyshia Gálvez también menciona las “Difficulties to attend to Holy Friday’s processions, being a working day in the United States” [dificultades para asistir a las procesiones del Viernes Santo, por ser un día laborable en los Estados Unidos] (2010:121).

⁸² En Nueva York, la festividad de la Virgen de Guadalupe se celebró en la catedral por primera vez el día 11 de diciembre de 2007, hecho que Gálvez interpreta “como un poderoso indicador de que los mexicanos han logrado un status y una legitimidad sin precedentes en la arquidiócesis” (Gálvez, 2010:31-2, traducción propia). Si dicho análisis puede aplicarse al caso sandieguino, la población de origen mexicano, no ha gozado de esta relevancia hasta ahora, pese a su importancia numérica. No obstante, el nombramiento en 2013 de Cirilo Flores —de padre mexicano— como obispo de esta diócesis puede ser causa y/o efecto de un mayor reconocimiento a esta demografía.

tarde ya se habían reunido en los alrededores de la iglesia unas 30 personas, número que fue creciendo hasta llegar, probablemente, a más de 3 000 en la medianoche, momento en el que tuvo lugar la misa principal.

A diferencia de otras iglesias en San Diego, Our Lady of Guadalupe Church ha mantenido la costumbre mexicana de la misa de medianoche, atrayendo el día 11 de diciembre, casi exclusivamente, a población de origen mexicano. De acuerdo a mi observación directa en el año 2011, todos los asistentes, excepto un par de personas —menos de un 1% del total—, presentaban fenotipos típicamente mexicanos, y una buena mayoría de los mensajes intercambiados (alrededor de un 80%) se mantenían en español. Con respecto a la participación de otros años, uno de los párrocos de la iglesia afirmaba que él y el resto de curas locales “see people coming on the twelfth of December that clearly are not Hispanic” [“vemos venir a gente el 12 de diciembre que claramente no es hispana”], aunque son la excepción a la norma.

La gran mayoría de iglesias católicas de San Diego celebraban la misa en honor a la Virgen de Guadalupe en la mañana o la tarde del día 12 de diciembre. Así se expresaba al respecto un asistente a la celebración, estadounidense angloparlante de padre mexicano:

Yo: So tonight was the night to be here.

Asistente: Actually it is. But today is not the Feast Day, you know, today is the 11th. Although tonight we have the midnight mass. This church has a midnight mass, for it is the twelfth. Other churches in the area, the Catholic churches, will have it in the morning, at 5 o'clock. But this one is more traditional, more Mexican, we have it at midnight. [...]

Y: Well, I think it [the cathedral] is closed.

A: Yeah, they don't have a night mass, after 5:30 [pm]. We have the feast here, but the actual masses... because in the Catholic Church, you can not have a mass outdoors. That's why it should be at midnight. And in this case there is another confounding problem, because it's Monday. So, it is twelfth, but it's Monday but it's also a workday. As for me, tomorrow I am going to mass at 5 in the morning at another parish called Good Shepherd in Mira Mesa. And they'll have it at 5 [am] o'clock too, but it's closed at midnight.

[YO: Así que esta noche este era el lugar adecuado para estar.

ASISTENTE: De hecho, sí. Pero hoy no es el día festivo, ya sabes, hoy es día 11. Aunque esta noche tenemos la misa de medianoche. Esta iglesia tiene una misa de medianoche, dado que ya es día 12. Otras iglesias en el área, iglesias católicas, la tendrán mañana a las cinco [de la mañana]. Pero esta es más tradicional, más mexicana, la tenemos a medianoche. [...]

Y: Bueno, creo que [la catedral] está cerrada.

A: Sí, ellos no tienen una misa nocturna, después de las 5:30 [de la tarde]. Nosotros tenemos el festival aquí [fuera del templo], pero las misas como tales... porque en la Iglesia Católica no puedes celebrar misa en el exterior. Por eso debería ser a medianoche. Y en este caso hay otros problema que causa confusión, porque es lunes. Así que es día 12 pero es lunes, y

además es día de trabajo. Por mi parte, mañana voy a ir a la misa de las cinco de la mañana en otra parroquia llamada Good Shepherd en Mira Mesa. Y allí la tendrán a las cinco también [como las otras iglesias católicas del área], pero está cerrada a medianoche].

Para la ocasión, la iglesia había sido engalanada por sacerdotes y parroquianos. En el exterior, guirnaldas de colores sujetos de la parte superior del edificio colgaban sobre la entrada, y el ventanal frontal había sido enmarcado con luces. Antes del comienzo de la celebración nocturna del día 11, el personal de la parroquia había colocado unos conos de tráfico en la calzada frente al templo para impedir el aparcamiento de vehículos y permitir así el acceso a los peregrinos que acudirían en procesión el día 12.

También el interior de la iglesia había sido decorado con un paño con los colores de la bandera mexicana y con cientos de flores⁸³, siguiendo una costumbre local que continúa hasta 2013. La decoración anual del altar es dirigida y ejecutada por miembros de la parroquia, pero son los sacerdotes quienes dan permiso para que se modifique el altar con razón de las celebraciones guadalupanas. Este permiso es concedido estratégicamente por los párrocos para que dichos festejos no entorpezcan el calendario litúrgico católico, tal y como describe uno de ellos: “December twelve. So we decorate the altar, trying not to do it a week before, but we try to do it a day before, and then a couple of days later take it down because we're in Advent” [12 de diciembre. Pues decoramos el altar, intentando no hacerlo la semana anterior, sino que intentamos hacerlo el día anterior, y quitarlo un par de días más tarde porque estamos en Adviento]. Uno de los voluntarios que colaboraba en la organización de la celebración de Our Lady of Guadalupe Church en 2011 me refería de la siguiente forma este y otros elementos característicos de la fiesta en la parroquia: “You have to see it, really. Because they bring flowers, many, many flowers. Outside, where they have the Virgin's shrine, we have up to four hundred candles. And people will drive here all night long, bringing the candles and praying” [“Tienes que verlo, de veras. Porque traen flores, muchas, muchas flores. En el exterior, donde se encuentra el altar a la Virgen, llegamos a tener hasta cuatrocientas velas. Y la gente va a conducir hasta aquí durante toda la noche, trayendo velas y rezando”]. Asimismo, uno de los sacerdote describía así la decoración floral del interior del templo: “On December 12 we have so many flowers coming in that we have to ask people to move the flowers outside, to keep on moving them out, cause there're so many flowers priests can't even get to the altar. People are buying flowers and flowers. Extraordinary” [“El 12 de diciembre nos llegan tantas flores que tenemos que pedir a la gente que las muevan al exterior, que las vayan moviendo fuera, porque hay tantas flores que los curas ni siquiera pueden acceder al altar. La gente compra flores y más flores. Extraordinario”].

La fiesta se desarrolló en el patio interno delimitado por la iglesia, el edificio de oficinas y la escuela. En este espacio de unos 500 m² fueron reuniéndose los participantes en la celebración desde las primeras horas de la noche. Junto a la entrada al patio se había

⁸³ 1 500 rosas en diciembre de 2012, de acuerdo al canal televisivo Univisión.

levantado un puesto donde se intercambiaba la moneda de curso legal (el dólar estadounidense) por una divisa interna que permitía adquirir comida y bebida, así como participar en juegos. El cartel sobre el puesto anunciaba en inglés y español la venta de “tickets” / “boletos”, unos billetes que imitaban el diseño de los dólares. Estaban imprimidos en papeles rectangulares de cartulina de distintos colores, mismos que correspondían a valores faciales determinados: amarillo para el billete de 50 centavos, verde para el de 1 dólar, etcétera. El dibujo replicaba el de los billetes de dólar, incluyendo la orla y la leyenda “Federal Reserve note” —así como la de “One dollar” en el billete de 1 dólar de valor—, excepto porque el dibujo central era una imagen en miniatura de la Virgen de Guadalupe bajo el lema “Our Lady of Guadalupe December 12th”. De acuerdo a los asistentes a la fiesta, es una costumbre de la parroquia emitir este tipo de billetes durante las celebraciones parroquiales, con distintas decoraciones que motivaban a los participantes a conservarlos como souvenirs. Como afirmaba uno de los voluntarios en la organización del evento del 11 de diciembre: “A lot of people do that. And we have different pictures of the priest, it changes from year to year. I've seen some old ones, from two years ago or so” [Un montón de gente hace eso. Y tenemos diferentes imágenes del cura, va cambiando de año en año. He visto algunas antiguas, de hace un par de años o así].

Bajo otras lonas dispuestas en el perímetro del patio se servían comidas y bebidas típicas mexicanas —como sopes, elotes y champurrado—, mientras que en otra de ellas se llevaban a cabo juegos. Las personas que se iban reuniendo y llenando el espacio con el paso de las horas participaban de una u otra actividad mientras esperaban la llegada de la medianoche.

En las calles aledañas a la iglesia, varios puestos callejeros vendían flores, atole⁸⁴, tamales⁸⁵ y artículos diversos. La mayoría de estos últimos eran religiosos —cuadros, estatuas, “veladoras”⁸⁶, llaveros, rosarios y adornos—, pero otros no —juguetes, vestidos tradicionales mexicanos, piezas de bisutería, máscaras de luchador, entre otros—. La mayoría de los artículos religiosos representaban a la Virgen de Guadalupe, pero una minoría de aproximadamente el 30% hacía referencia a figuras católicas —principalmente Jesús (en diversas advocaciones: Sagrado Corazón, Niño de Atocha, Divino Niño de Bogotá...) y San Judas Tadeo—. El denominador común de las mercancías a la venta era su carácter folklórico mexicano: son las mismas que pueden encontrarse en puestos ambulantes de ciudades mexicanas, como Tijuana o Ciudad de México —no así en la mayoría de comercios de San Diego—, y refieren a la identidad nacional de dicho país.

Leves diferencias con sus equivalentes mexicanos, no obstante, indicaban la particularidad del comercio ambulante en California. La electricidad de los puestos la proveía

⁸⁴ Bebida de origen prehispánico con base en agua y maíz, muy común en México (no así en EE. UU.).

⁸⁵ Comida típica de varias regiones de México, preparada con masa de maíz rellena de varios ingredientes.

⁸⁶ Velas gruesas, generalmente contenidas en un cilindro de plástico o vidrio, destinadas específicamente al culto.

una camioneta-generator, en vez de la toma irregular del tendido eléctrico mediante “diablitos” —el dispositivo que se conecta a las líneas públicas para obtener corriente—, una práctica habitual en el comercio informal mexicano. Asimismo, ninguno de los tenderetes emitía música o sonido amplificado, mientras que los grupos de puestos de venta ambulante en México suelen ofrecer productos musicales —a menudo “discos pirata”, sin regalía, que violan los derechos oficiales de autor—, que se publicitan con la ayuda de altavoces⁸⁷.

Las reminiscencias mexicanas eran abundantes. Además de las ya mencionadas —uso de lenguaje español, comida y bebida mexicana, y venta de artículos folklóricos—, unos altavoces emitían cánticos religiosos en español mexicano, algunas personas llevaban a la iglesia sus imágenes de la Virgen de Guadalupe —principalmente estatuas— para que un sacerdote las bendijera, y al menos un asistente se había vestido de Juan Diego. Sin embargo, también hubo una diferencia significativa con las celebraciones guadalupanas de México: la bandera nacional presente en este caso era la estadounidense, parte de las instalaciones de la escuela Our Lady's School. La bandera mexicana, ausente en el patio, sí estaba expuesta en el interior de la iglesia, a ambos lados del altar mayor; y también sería enarbolada en la procesión del día siguiente, encabezándola y siendo portada por varios de los participantes.

Pasadas las 9:30 de la noche, la música se detuvo y de uno de los edificios que rodeaban el patio emergieron un grupo de unos 15 danzantes con trajes de “chinelos”⁸⁸. Los altavoces pasaron entonces a reproducir “sones” típicos de los “brincos”, y los danzantes empezaron a bailar en el centro del patio. Exceptuando un breve descanso intermedio, el baile se extendió por cerca de una hora. Sirvió de espectáculo a los asistentes, muchos de los cuales registraron con cámaras y teléfonos móviles la actividad. No obstante, según me informó una de las responsables de la organización del evento, la actividad también cumplía una función devocional, medida por el coste monetario asumido por los danzantes: “(Dirigiéndose a varios interlocutores) They do it for Our Lady of Guadalupe. They spent up to three thousand dollars on their costumes. (Dirigiéndose a mí) Están hermosos, ¿verdad?” [Lo hacen por Nuestra Señora de Guadalupe. Llegan a gastarse tres mil dólares en sus trajes...]. De hecho, los vestidos de varios danzantes incluían imágenes de la Virgen de Guadalupe, un motivo también habitual en los chinelos de México.

Pese a lo anterior, el grupo de danzantes no se había formado exclusivamente para la ocasión ni era dependiente de la parroquia, sino que tenía carácter de comparsa de chinelos, similar a las que se encuentran en México: una formación estable de danzantes que ofrecen sus servicios para amenizar fiestas públicas y privadas. No era el único grupo de este tipo

⁸⁷ Quizás estas diferencias se deban a dos razones principales: por un lado, a la estricta normativa sandieguina recogida en el Artículo 9.5 del Municipal Code [Código Legal Municipal] de la ciudad en materia de control del ruido, especialmente a partir de las 7 pm; por otro lado, a su rigurosa implementación por los cuerpos de policía.

⁸⁸ El chinelo es un personaje típico de las fiestas populares del estado mexicano de Morelos, caracterizado por su ornamentado traje —que incluye una máscara de tez clara así como un sombrero con forma de cono truncado— y por su “brinco”, el baile que efectúan al ritmo de unas piezas musicales denominadas “sones”.

involucrado en las celebraciones guadalupanas de San Diego: en diciembre de 2012 otra comparsa, el Grupo Guadalupano de San Judas Tadeo, procesionó desde la catedral de la ciudad hasta el área denominada Civic Center [Centro Cívico]. Por otra parte, la fiesta del 11 de diciembre de 2013 organizada por Our Lady of Guadalupe Church no incluía una danza de chinelos, sino una “Danza de los Viejitos”, un baile típico del estado mexicano de Michoacán.

La organización y el desarrollo de la celebración dependió en gran medida de los trabajadores voluntarios de la parroquia, que se pusieron a disposición de alguno de los “ministries” [ministerios] para ofrecer un par de “service hours” [horas de servicio]. Además de las personas que se encargaban de la preparación y venta de la comida y bebida en el recinto, otras asistían en el aparcamiento de coches, actuaban como “usher” [ujier] para dar la bienvenida a los visitantes, o tenían otras funciones. Estos trabajadores voluntarios dependían de un comité organizador formado por feligreses, relativamente independiente de los sacerdotes responsables del templo. Así se refería a la organización del evento uno de dichos curas:

PÁRROCO: I love that day. I love that day for many reasons. One, you have a committee that sets up the food, and they take care of it themselves and we don't have to be bothered.

YO: (Río).

P: All we have to do as Christians is show up for the mass to kind of get into the spirit of the people being there and it's just... it's kind of like Disneyland. The day transforms our place. It's like no other day. We start with a mass at midnight and the church is open all night long. We have people coming and serenading the Blessed Mother and you know... Ah, it's just beautiful! The simplicity of the faith of the people. And we have pilgrimages, mariachis, dancers and the whole... It's just incredible.

[P: Me encanta ese día, me encanta por muchas razones. Uno, tienes un comité que prepara la comida, y ellos se ocupan del día personalmente y nosotros no tenemos que preocuparnos. Todo lo que tenemos que hacer, como cristianos, es hacer acto de presencia en la misa para meterse en el ánimo de la gente que está allí, y es simplemente... es algo así como Disneylandia. El día transforma nuestra iglesia. No es como otro día cualquiera. Empezamos con una misa a medianoche, y la iglesia está abierta toda la noche. Tenemos a gente que viene y canta a la Bendita Madre⁸⁹, y ya sabes... Ah, ¡es sencillamente bello! La simplicidad de la fe de la gente. Y tenemos peregrinaciones, mariachis, danzantes y de todo... Es sencillamente increíble.]

La magnitud del evento no se plasma solo en la asistencia y la complejidad de la

⁸⁹ El título mariano “Blessed Mother” proviene del episodio bíblico de la Anunciación, en el que se narra la visita del arcángel Gabriel a María, denominándola “bendita” (Lucas, 1:28). Sin embargo, esta expresión — común en el catolicismo de los países angloparlantes— no tiene equivalente exacto en el catolicismo en lengua española. Las traducciones de la constitución dogmática católica *Lumen gentium*, por ejemplo, sustituyen la expresión latina “Beatae Virginis” como “Blessed Mother” (o “Blessed Virgin”) en inglés y “Santísima Virgen” en español (Concilio Vaticano II, 1961:cap. VIII).

organización, sino también en el dinero recaudado. Uno de los trabajadores voluntarios vinculaba de la siguiente manera el carácter étnico de los asistentes y de la celebración con el éxito financiero de la misma: “Oh, so many people [volunteering]! This is the big fundraiser, one of the two that we have here for the parish, you know. It's mostly Hispanics” [Oh, ¡hay tanta gente [trabajando voluntariamente]! Este es el mayor evento benéfico, uno de los dos que tenemos aquí en la parroquia, ya sabes. Esta compuesta mayoritariamente por hispanos]⁹⁰. Efectivamente, de acuerdo al *Parish Financial Report* [Informe Financiero Parroquial] del ejercicio 2012-2013 los ingresos de ambos eventos supusieron un 15% del total anual.

El propio día 12 de diciembre continúan los festejos en honor a la Virgen de Guadalupe en la parroquia de Barrio Logan, intensificándose de acuerdo a varios participantes, que lo consideran el “big day” [gran día] de las celebraciones. Efectivamente, de acuerdo a mis observaciones se eleva la frecuencia de las actividades devocionales, incluyendo las peregrinaciones.

Habitantes procedentes de otras áreas de San Diego se desplazan a Our Lady of Guadalupe Church para asistir a alguna de las misas que se llevan a cabo durante el día y/o a depositar flores o a cantar frente a su imagen. Las peregrinaciones —denominadas por los participantes y comentaristas como tal o como “procesiones”, indistintamente— también ocupan un lugar central durante este día, aunque su ruta ha ido cambiando con el paso de los años: mientras que en años previos a mi observación directa la peregrinación partía de la parroquia y se dirigía al centro de San Diego —por ejemplo, al Convention Center [Centro de Convenciones] en 2005—, al menos desde 2011 en adelante la peregrinación sale de otras áreas y finaliza en dicha iglesia.

Estas procesiones suelen ir encabezadas por una bandera mexicana y una imagen de la Virgen de Guadalupe. En 2011 y 2012 esta imagen era una estatua ubicada sobre unas angarillas que cargaban cuatro personas, quienes llevaban puestos unos ponchos también con la imagen de la Guadalupana, imitando el ayate de Juan Diego en la narrativa aparicionista. Otros participantes procesionan llevando también banderas mexicanas o imágenes, ambas de menor tamaño que las de la cabecera. Asimismo, suele acompañar a la procesión un grupo de mariachis vestidos con el traje tradicional de charro, que va interpretando canciones mientras avanza la procesión y una vez en la iglesia. Todas estas prácticas —exceptuando quizás el acompañamiento de una banda musical, menos común, aunque no inaudito, de acuerdo a mis observaciones— son habituales también durante las peregrinaciones guadalupanas en México.

A lo largo del día 12 de diciembre, las personas que van a Our Lady of Guadalupe Church suelen asistir a una de las 6 misas —7 si se incluye la de medianoche— ofrecidas en la iglesia, así como participar de otras actividades, devocionales y no. Además de la peregrinación y la asistencia a la misa, muchos de los feligreses llevan a cabo actividades frente a las imágenes de la Virgen de Guadalupe localizadas en el altar mayor o el del exterior

⁹⁰ La otra velada anual importante en la recaudación de fondos parroquial es la “Kermés” o “Bazaar” de octubre.

del templo: depositan ofrendas florales o velas, interpretan canciones o bailes, y/o rezan. Las plegarias se efectúan de pie o de rodillas y suelen incorporar peticiones y/o agradecimientos a la Guadalupeana.

La misa más concurrida es la última del día —a las 7:30 de la tarde en los últimos años—, cuando ya han concluido la mayoría de las jornadas laborales de los parroquianos. Para dar cabida a los asistentes, esta última misa guadalupana se ha duplicado en años recientes, ofreciéndose 2 misas simultáneas: una en la iglesia y otra en el salón parroquial aledaño. Una duplicación similar ocurrió en la misa de medianoche del 12 de diciembre de 2013, para aumentar el aforo en respuesta al elevado número de asistentes.

Aparte de las actividades devocionales descritas, los tenderetes instalados durante los festejos favorecen también prácticas comerciales. Aunque muchos de los artículos de los puestos refieren a la Virgen de Guadalupe y otras figuras religiosas, la compraventa no es considerada una actividad sagrada por los sacerdotes de la iglesia. Uno de los párrocos expresó para un canal de televisión su opinión acerca de los tenderetes que rodeaban el templo durante la celebración de 2013: “Por una parte, me parece que da un ambiente de festividad. Por otra parte, cualquier cosa comercial se presta a disminuir lo espiritual, y uno siempre tiene, como persona, que ver a través de todo lo comercial y ver que esto, más que todo, es una fiesta espiritual” (Univisión Noticias, 2013).

En resumen, la celebración del Día de la Virgen de Guadalupe por parte de los feligreses en el área de Barrio Logan es muy similar a las que pueden observarse en México. El festejo incluye las mismas actividades básicas, ejecutadas con el formato, en el momento y lugar, y con la duración similares a las que se llevan a cabo en numerosas localidades mexicanas. Las diferencias inmediatamente observables son de índole cuantitativa: la duración de la celebración y la afluencia de personas son menores que las celebraciones equivalentes en México. Pero estas diferencias formales parecen explicarse a través de otras más profundas de índole netamente cultural.

La menor duración de la celebración, por ejemplo, obedece a varias razones. Por una parte a la menor relevancia de la festividad en la liturgia católica no mexicana, que, combinada con la presencia minoritaria de personas de origen mexicano en otras áreas de San Diego, resulta en un festejo menor o inexistente en muchas parroquias católicas. Por otra parte, sin embargo, la menor duración de las celebraciones guadalupanas en la iglesia de Barrio Logan se debe a la contención de la efusividad de los creyentes por parte de los mismos sacerdotes, quienes permiten la instalación tardía de los decorativos y su pronta retirada, y definen el horario de la celebración oficial en el boletín semanal de la iglesia, mientras que los propios feligreses se encargan de todos los preparativos de la fiesta nocturna principal, y quienes participan en numerosas y diversas prácticas conmemorativas semejantes a las que se llevan a cabo en México. Uno de los curas ponía de relieve esta disonancia entre el calendario litúrgico católico y el de festejos de los parroquianos, diciendo: “we have many

more people who come to church for the Feast of Our Lady of Guadalupe that come for Christmas Day” [vienen más personas a la iglesia para asistir al Día de Nuestra Señora de Guadalupe de las que vienen para el día de Navidad].

A esta divergencia se le suma la que se desprende del carácter jesuita —y estadounidense *anglo*— de los sacerdotes frente al carácter principalmente no jesuita —y de origen mexicano reciente— de los feligreses—. Pese a ello, considero que este caso ayuda a refutar cierta división teórica entre los cultos popular y oficial, una distinción que, como dice María Cátedra, “implica una teoría sobre los seres humanos: juguetes de la voluntad de los poderosos en vez de seres creativos y —hasta cierto punto— libres” (Cátedra, 2000:63). Ni en Barrio Logan ni en San Diego en general la devoción popular a la Virgen de Guadalupe se muestra como una copia de la devoción sacerdotal. Antes al contrario: son los creyentes quienes trasladan sus prácticas religiosas a las iglesias católicas de las que son parroquianos. Y con estas prácticas se incorporan a la celebración elementos culturales de origen mexicano que otorgan a la “fiesta” —término empleado también en inglés para referirse a este evento anual— un reconocible aspecto nacional mexicano que difiere del entorno social dominante. “Yo siento como si estuviéramos en México aquí”, afirmaba una asistente a las festividades del 12 de diciembre de 2013.

Aparte de esta celebración señera, en San Diego tienen lugar otras con ocasión del Día de la Virgen de Guadalupe, en áreas con población de origen mexicano. Por ejemplo, el día 10 de diciembre de 2011 se celebró una “Nohecita Guadalupana” en la parroquia Our Lady of Angels de Barrio Sherman, a la que tuve oportunidad de asistir. Consistió en dos actos sucesivos: primeramente, una misa en la iglesia mencionada, cuyo interior había sido decorado con sendos cuadros de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego, así como con una bandera mexicana; a continuación, una fiesta en el salón parroquial, que incluía una actuación musical, una charla sobre la “Virgencita” —empleando el término que aparecía en el cartel que anunciaba el evento, y que empleó la ponente— y venta de comida típica mexicana.

Numerosas iglesias católicas con parroquianos de origen mexicano celebran una misa en honor de la Virgen de Guadalupe el día 12 de diciembre, generalmente a primera hora de la mañana. Al menos mientras residí en San Diego, la Catedral Episcopal de San Pablo —perteneciente a la Iglesia Episcopal, y por tanto vinculada a la Iglesia Anglicana y no a la Católica— también celebró unas “mañanitas” bilingües a esta figura religiosa, aunque en un horario y una fecha algo más heterodoxas: el 11 de diciembre a las 17 h. Una de las principales organizadoras fue la Reverenda Mary Moreno Richardson, promotora también del Guadalupe Art Project, que declaró que sería una celebración en honor a “la virgen que lucha por los indefensos. Ella cruzó la frontera con nosotros y aquí también la celebramos” (Sáinz, 2011).

5.5.3. *La Confederación Guadalupeña*

La Confederación Guadalupeña es una organización católica de la Diócesis de San Diego, fundada en 1965, cuya principal misión en la actualidad es organizar la procesión dedicada a la Virgen de Guadalupe previa al día 12 de diciembre⁹¹. El resto del año, sus actividades van dirigidas principalmente a preparar logística y financieramente dicha procesión. Para lograr tal fin, la Confederación organiza en diversas parroquias de San Diego ventas de tamales, bailes, picnics... Durante el período en que llevé a cabo mi trabajo de campo se celebró, por ejemplo, el Gran Baile de las Rosas, donde se eligió a la “reina” y a las “princesas” de la Confederación”, que participaron posteriormente el día de la procesión, montadas en un coche, coronadas, identificadas con una orla.

La Confederación Guadalupeña está compuesta por varios grupos parroquiales de devotos, casi sin excepción de origen mexicano y procedentes de áreas con una importante presencia de una población tal. Al menos en 2011 y 2012, la Confederación estaba dirigida por una mesa directiva que se reunía cada dos meses para planear el evento de diciembre. La presidencia de la entidad estaba ocupada por una mujer, algo que parece ser común desde al menos la última década. Sin embargo, la “guía espiritual” (Sáinz, 2012) y la conexión institucional con la Iglesia la ofrecía el párroco de una iglesia en Lemon Grove.

5.5.4. *Tijuana y la frontera*

La realidad social de San Diego sería parcialmente incomprensible sin una referencia a su carácter fronterizo con la ciudad mexicana aledaña. De la misma manera, una descripción de la devoción guadalupana sandieguina quedaría incompleta sin una mención al caso tijuanense, que trato a continuación.

Por lo que pude observar, las referencias a la Virgen de Guadalupe en Tijuana son bastante más numerosas que en la vecina ciudad estadounidense, y casi tan abundantes como en México, DF. A diferencia de lo que ocurre en esta y otras ciudades mexicanas, no vi altares con su efigie⁹²; tampoco vi murales al aire libre con su imagen, como en San Diego y otras localidades del sur de los Estados Unidos. No obstante, tuve la oportunidad de observar múltiples representaciones de esta figura en contextos diversos, así como prácticas devocionales vinculadas a ella. Desde la catedral de la Arquidiócesis, dedicada a la advocación mariana guadalupana, hasta los adornos con su imagen en los bares de la zona turística, pasando por las obras de arte expuestas en el Centro Cultural Tijuana y por los

⁹¹ Algunos años colaboran también en la organización del evento otras entidades, como la Comisión Hispana en 2013.

⁹² Por otra parte, en Tijuana apenas callejeé por las áreas con población humilde, que son las que muestran mayor número de altares callejeros en otras ciudades mexicanas, de acuerdo a mi experiencia.

cuadros religiosos del interior de las viviendas, la profusión de las referencias a la Virgen de Guadalupe en espacios públicos y privados de Tijuana es un buen indicador de que la ciudad forma parte del Estado-nación mexicano.

La Catedral de Nuestra Señora de Guadalupe, situada a pocas manzanas de la frontera y muy cerca del paso peatonal con San Ysidro, es el santuario más reconocible de devoción guadalupana en Tijuana. La primera vez que acudí a esta ciudad desconocía su ubicación, pero las propias prácticas religiosas locales me hicieron notarla: viajaba en autobús, y tres mujeres mayores se persignaron al pasar frente al templo. Este gesto me llevó a preguntarme por la especificidad del templo, así que descendí del vehículo y caminé hasta el edificio, que resultó ser la catedral.

Es considerada el lugar más sagrado para el culto guadalupano en el área, y es el destino de las peregrinaciones locales. Cada año se celebra allí un “docenario” al iniciar diciembre, una docena de días con actividades devocionales previas a la festividad del 12 de diciembre, durante los cuales peregrinan a la catedral numerosos grupos religiosos y laicos de la ciudad. El propio día 12 de diciembre miles de personas acuden a la catedral para rendir culto a esta figura, y el resto del año la catedral también actúa como centro de solicitud y pago de mandas. Así relata una de estas visitas un sandieguino de origen mexicano, que residió junto a su familia en Tijuana durante varios años:

Entrevistado: [Encomendarse a la Virgen] es una tradición muy viva en México. De hecho, te voy a dar un ejemplo muy personal. Yo a mi hermana la menor le llevo trece años, y pues mi madre estaba más mayor, ¿verdad?, cuando iba a dar a luz. Y tuvo ciertas complicaciones, un parto complicado ya por la edad de mi madre, relativamente avanzada pues. O sea, joven, pero para dar a luz ya algo avanzada. Y se encomendó a la Virgen de Guadalupe cuando le dijeron que podía haber complicaciones. Y al nacer bien la niña y todo, le puso Guadalupe.

Yo: ¿A poco tu hermana se llama Guadalupe?

E: (Risas) Sí, se llama Guadalupe.

Y: Pero no hizo ningún tipo de peregrinación, ¿no?

E: Claro.

Y: ¿A poco sí?

E: Sí. Ya cuando la niña tenía como tres meses, fue a la catedral [de Tijuana] y llegó hasta el centro de la iglesia, de rodillas.

La imagen de la Guadalupana está presente en el altar mayor de la catedral y en el exterior, sobre la entrada principal. Mientras que la primera representación es esperable⁹³, la segunda es menos habitual en los templos católicos⁹⁴. Esta última va acompañada del lema nacionalista “Non fecit taliter omni nationi”, propio del culto guadalupano mexicano, que también decora

⁹³ La imagen de la figura religiosa a la que está dedicado un templo católico suele ocupar el altar mayor.

⁹⁴ Sin embargo, otras iglesias del área muestran también imágenes de la Virgen de Guadalupe en sus fachadas frontales, como la de la cercana localidad de Tecate.

los ventanales. Por su parte, durante las celebraciones de diciembre en honor de la Virgen de Guadalupe y del Día de la Independencia mexicana, la imagen del altar mayor va acompañada de unas banderas nacionales mexicanas, tal y como ocurre en la Basílica de Ciudad de México. En una de las misas preparatorias del 12 de diciembre también pude ver que el sacerdote que la oficiaba llevaba una casulla con la imagen de la Guadalupana. En aquella ocasión también me llamaron la atención dos detalles que no recordaba haber visto en otros santuarios guadalupanos: una mujer mayor se persignó mirando hacia el altar mayor al cruzar el pasillo central; y el llanto de una mujer joven mientras un hombre joven la abrazaba. Sin embargo, como el contexto no me pareció adecuado para entablar una conversación, no pregunté acerca de ambos gestos a sus autores, así que desconozco su significación.

Como dije antes, la imagen de la Virgen de Guadalupe figura en otros espacios públicos de Tijuana, tanto de gestión pública como privada. Durante mis visitas a la ciudad, pude observar representaciones suyas en: obras de arte de una muestra exhibida en el Centro Cultural Tijuana⁹⁵; en variados artículos de casi todos los puestos de artesanías, tanto del mercado junto al paso fronterizo como del centro, así como —en menor medida— en puestos de tianguis donde no acceden los turistas; en la baldosa del mostrador de un puesto de tacos; en la cristalera de una tienda de telas; y en adornos luminosos y de un bar. En el único domicilio familiar que visité también pude ver un cuadro representando a la Virgen de Guadalupe. Se trataba de una obra bastante popular en México, que representaba al papa Juan Pablo II besando la mano de esta advocación mariana.

La figura de la Virgen de Guadalupe también está presente en los contextos sociales relacionados con la frontera y la migración, tanto del lado de Tijuana como del estadounidense. Junto con otras figuras religiosas locales —Fray Toribio, Juan Soldado—, la Guadalupana recibe la encomienda de numerosos inmigrantes que cruzan la frontera irregularmente. Según Enrique Morones, su imagen se ha encontrado en algunas ocasiones entre las pertenencias de los cuerpos inánimes de personas que fallecieron en el desierto sandieguino. De acuerdo a otro informante, cerca de uno de los lugares empleados como paso habitual a los Estados Unidos alguien había improvisado un sencillo altar con la figura de la Virgen de Guadalupe, altar que habría ido creciendo con el paso del tiempo, al acumular las ofrendas de sucesivos emigrantes. Como mencioné en el apartado 5.1.2, su imagen también está presente en algunos de los contextos de deportación, como los comedores sociales de Tijuana que reciben a personas deportadas.

Esta vinculación entre la Guadalupana y la migración mexicana a los Estados Unidos no es exclusiva del área de San Diego y Tijuana. Como se ha visto en el apartado 4.3.1, la peregrinación conocida como Antorcha Guadalupana pretende visibilizar la difícil situación

⁹⁵ Entre otras, la obra de León Armando Martínez Cuadra mencionada en el apartado 2.2.1, que mostraba a la Guadalupana con rasgos faciales característicos del Síndrome de Down, una interpretación que posiblemente generaría controversia de popularizarse en México. Otra obra del mismo autor muestra a la misma Virgen con labio leporino.

de las personas que emigran a los Estados Unidos, especialmente las de forma irregular. También la canción “Me voy p'al Norte”, de Calle 13 y Orishas, hace mención al cuidado de esta figura religiosa hacia un emigrante: “Y buceo por debajo de la tierra / pa' que no me vean los guardias y los perros no me huelan. / Agüela, no se preocupe / que en mi cuello cuelga la Virgen de Guadalupe”. El recurso a esta advocación mariana mexicana por parte de los defensores de la migración a los Estados Unidos es coherente con su papel como protectora metafísica. En San Diego, y probablemente a lo largo de toda la frontera mexicano-estadounidense, se cumple lo que Gálvez observó también en Nueva York: “When this theologically infused drama is overlaid on the contemporary secular terrain of immigration law and border enforcement, it quite effectively renders juridical notions of sovereignty petty and moot” [Cuando este drama, cargado teológicamente, se superpone con el terreno contemporáneo secular de la ley migratoria y la imposición de la frontera, hace parecer insignificantes y discutibles las nociones jurídicas sobre soberanía] (Gálvez, 2010:80).

Aunque no está ubicado en San Diego, sino en el contiguo Imperial County, creo conveniente mencionar el cementerio de Holtsville, porque a él van a parar los cadáveres de personas no identificadas encontradas en el Condado de San Diego, la mayoría inmigrantes de origen mexicano. Holtsville es una localidad fronteriza, y su población mayoritaria tiene origen mexicano. Su cementerio refleja esta característica: muchas lápidas de lugareños fallecidos incluyen una imagen de la Virgen de Guadalupe. Este despliegue pictórico contrasta vivamente con la sobriedad de las tumbas donde se entierran a las personas no identificadas, en una parcela aledaña. En este terreno, los cadáveres de inmigrantes solo están señalizados con un ladrillo de cemento en el que está escrito “John Doe” o “Jane Doe” —los nombres empleados en inglés para designar a personas no identificadas, de sexo masculino o femenino, respectivamente—. La organización Border Angels ha decorado con cruces de madera pintadas todas las tumbas, pero su aspecto sencillo y uniforme difiere con el de las tumbas de la población local. Lo mismo ocurre con el aspecto del terreno donde se hallan un conjunto de tumbas y otras: con césped y árboles el que alberga los restos de los lugareños, baldío en el que están enterrados los restos de los inmigrantes. Uno y otro grupo humano probablemente compartían en vida similares rasgos culturales y genéticos: idioma, hábitos alimentarios, identificación —en menor o mayor medida— con la nación mexicana, e incluso devoción guadalupana. Sin embargo, el distinto tratamiento de sus restos mortales en este cementerio pone de manifiesto las drásticas consecuencias de la pertenencia o no a un Estado-nación determinado, en este caso los Estados Unidos. En este contexto, la presencia o ausencia de la imagen de la Virgen de Guadalupe en la tumba de unos y otros actúa como un indicador cívico bastante fiable.

5.6 Comparación con el culto guadalupano defeño

Durante mi trabajo de campo en el Distrito Federal de México y San Diego —y, en menor medida, otras ciudades mexicanas y estadounidenses—, observé diferencias y similitudes en las expresiones de devoción guadalupas de uno y otro lugar. La principal distinción entre el culto guadalupano defeño y el sandieguino es la magnitud del fenómeno. Sea cual sea el criterio que empleemos para medir su importancia, el caso defeño muestra valores numéricos superiores: frecuencia y cantidad de las expresiones, variedad de las mismas, uniformidad en su distribución espacial, personas involucradas en prácticas devocionales, duración de las mismas... Como comenté a algunos informantes sandiguinos, la impresión que recibí durante la etnografía en la capital mexicana fue de ubicuidad de la figura religiosa. Su imagen podía verse, y su nombre podía escucharse y leerse, en múltiples espacios y momentos de la vida social. En otras ciudades mexicanas esta profusión me pareció ligeramente inferior, pero también muy elevada en comparación con cualquier otra localidad de otro país. Por tanto, percibí inicialmente la menor expresividad de la devoción guadalupana en las ciudades estadounidenses, incluida San Diego, como una ausencia relativa. Sin embargo, los comentarios de varios informantes nativos, acerca de la abundancia de manifestaciones materiales de dicha devoción en San Diego y Los Angeles, me llevan a concluir que en estas ciudades el culto a la Virgen de Guadalupe —o, al menos, las representaciones de esta figura religiosa— es más visible que en otras de los Estados Unidos.

Considero esta disímil dimensión del fenómeno en el Distrito Federal mexicano y en San Diego es la diferencia más visible entre ambos casos. Pude observar otras, que listo a continuación:

- Ausencia en San Diego y otras localidades estadounidenses del lema “Non fecit taliter omni nationi” [No hizo tal cosa por ninguna otra nación], vinculado con la imagen de la Guadalupeana en México.
- Caracter del 12 de diciembre. En el Distrito Federal es considerado oficiosamente no laborable: aunque la Administración lo reconoce como día hábil, existe una convención social que lo asume como festivo, y permisividad en las obligaciones laborales. En San Diego, por el contrario, no se da esta convención social, y el 12 de diciembre no tiene carga simbólica en general.
- Como consecuencia de lo anterior, la fecha y el horario de celebración de las mañanitas en las iglesias. En México las mañanitas se llevan a cabo a medianoche, mientras que en Estados Unidos se llevan a cabo en torno a las 5 am, permitiendo a los feligreses acudir a sus turnos de trabajo habituales, y a los sacerdotes a no desajustar los horarios de la liturgia.
- Profusión de altares públicos. Mientras que en el Distrito Federal son numerosos y se hallan en variados espacios públicos, en San Diego son prácticamente inexistentes.

Aparte de la menor devoción observada en esta última ciudad, uno de los factores que probablemente influye en este extremo es la estricta regulación urbanística sandieguina, que sancionaría la construcción en espacios comunes de garitas o de vitrinas como los que se encuentran en la capital mexicana.

- Pegatinas en vehículos motorizados: abundantes en el Distrito Federal y ausentes en San Diego, de acuerdo a mis observaciones. En este caso, la normativa sandieguina no impide su uso, y sospecho que la diferencia se debe a los circuitos comerciales respectivos, y/o a un arraigo eminentemente local de la práctica de adherir imágenes de la Guadalupana, que quizá sea desconocida en los Estados Unidos.
- Frecuencia y asistencia a las peregrinaciones y procesiones: muy numerosas y concurridas en México, D.F., y raras y con menor participación en San Diego. De nuevo, la estricta regulación de la ocupación de los espacios públicos en esta última ciudad dificulta la celebración de este tipo de actos⁹⁶.
- La frecuencia y relevancia concedida a las críticas protestantes de idolatría a la devoción guadalupana, y mariana en general. En Ciudad de México, dichas acusaciones tienen escasa repercusión en los medios de comunicación. Por su parte, en San Diego la cuestión de la idolatría parece ser incluida sistemáticamente en el debate público cuando se menciona a la Virgen de Guadalupe. Por ejemplo, anualmente en la prensa local con razón de la festividad del 12 de diciembre. A diferencia de lo que ocurre en el Distrito Federal, y en México en general, los creyentes guadalupanos sandieguinos son interpelados periódicamente sobre dicha cuestión, y su discurso me parece que adopta un tono más sumiso que el mostrado por sus homólogos defeños: “A las denominaciones cristianas protestantes que critican la veneración por la virgen, Lima [presidenta de la Confederación Guadalupana en 2011] dijo que ella les diría una sola palabra: 'respeto'. 'Debe haber un respeto por las creencias de cada persona', dijo. 'Los invito a no buscar las diferencias, sino buscar convergencias: nuestra fe en Jesucristo, como cristianos que somos'”⁹⁷ (Sáinz, 2011).
- En el Distrito Federal pude observar una mayor variedad iconográfica, aunque quizá simplemente porque las representaciones visuales de la Virgen de Guadalupe son mucho más numerosas en esa ciudad que en San Diego. Sin embargo, me atrevo a decir que en el suroeste estadounidense la flexibilidad semántica de la figura es mayor, al menos en lo que respecta a significados considerados profanos, especialmente

⁹⁶ Esta normativa es coherente con los usos y costumbres dominantes en San Diego, que a su vez probablemente sean herederos de la desaprobación reformista hacia la celebración de ciertos actos religiosos en espacios públicos. La peregrinación fue específicamente rechazada por Erasmo y Calvino (Turner, 1973:209; Coleman y Elsner, 1995:117,119).

⁹⁷ Por otra parte, el argumento oficial aportado en una y otra ciudad para rechazar la acusación de idolatría del culto guadalupano, es el mismo, y coincide con el punto de vista oficial de la Iglesia Católica al respecto de la veneración. María Félix, presidenta de la Confederación Guadalupana en 2013, respondía así a la recurrente acusación: “De ninguna manera la consideramos una diosa. María es la madre intercesora entre nuestro pueblo y su hijo, que es nuestro Señor Jesucristo. ¿Qué le puede pedir una madre a un hijo que no se lo conceda? La virgen nos ayuda a llegar a Jesús” (Sáinz, 2013).

sexuales (ver apartado 6.6.1.1). Para afirmar esto me baso principalmente en la existencia de obras artísticas que, aunque crearon controversia en San Diego y otras ciudades californianas, produjeron dicha reacción precisamente porque fueron creadas y expuestas públicamente, mientras que en México simplemente no vi representada públicamente a la figura denotando esos significados⁹⁸.

Todas las diferencias empíricas anteriores me parecen coherentes con una diferencia sociológica fundamental: la posición hegemónica de la devoción a la Virgen de Guadalupe en México, y subalterna en los Estados Unidos. También hallé algunas similitudes notables en la devoción mostrada en ambas ciudades:

- El carácter nacional mexicano de la Virgen de Guadalupe en sus respectivos imaginarios colectivos —como los de México y Estados Unidos en general—. Esta figura no solo se relaciona con lo mexicano en un sentido folklórico, cívicamente neutro, sino también identitario nacional, apelando a la pertenencia étnica o estatal de numerosos creyentes de origen mexicano. En palabras de uno de los asistentes a la procesión anual dedicada a esta figura: “She is the symbol of what it means to be Mexican, and this day we honor the spirit of the mother of Jesus Christ as well as our own mothers [...] It's our tradition” [Ella es el símbolo de lo que significa ser mexicano, y en este día honramos el espíritu de la madre de Jesucristo así como a nuestras propias madres (...) Es nuestra tradición] (Soto, 2007). Así la describe uno de los muralistas del grupo Toltecas en Aztlán: “The image of Coatlicue Guadalupe is a symbol of peace and strength representing the independence from Spain and validating the unity of the Indians and the Mestizos for independence” [La imagen de Coatlicue Guadalupe es un símbolo de paz y fuerza que representa la independencia de España y que valida la unidad de los indios y los mestizos para la independencia].
- Vinculado con lo anterior, paralela consideración como evangelizadora primigenia. Las narraciones apologéticas guadalupanas de México atribuyen a esta advocación mariana un papel fundamental en la conversión de los indígenas mesoamericanos. En Estados Unidos el volumen de este tipo de literatura y narraciones es mucho menor, pero también atribuye a la Virgen de Guadalupe un papel importante en la cristianización de California. Por ejemplo: “La imagen de La Guadalupana jugó un papel importante en la evangelización de los indígenas en el continente americano, según Tim Staples, director de apologética y evangelización de Catholic Answers, una

⁹⁸ En San Diego, las representaciones heterodoxas de la Virgen de Guadalupe también podían ser criticadas. Por ejemplo, la imagen de esta figura con máscara de gas mereció el siguiente comentario al ser publicada en la cuenta de Twitter de su autor, Brent E. Beltrán: “Can I just say, I really don't like this twisted version of the Virgin Icon, esp[ecially] on the Feast day” [¿Puedo decir que no me gusta esta distorsionada versión del icono de la Virgen, especialmente el día de su celebración?], a lo que el autor respondió: “Why is it twisted? She's wearing a gas mask because her followers are being poisoned” [¿Por qué distorsionada? Lleva una máscara de gas porque sus seguidores están siendo envenenados].

organización sin fines de lucro en El Cajón que se dedica a defender la fe católica” (Sáinz, 2013). De acuerdo a la narrativa más habitual al respecto, un misionero, el padre Kino, habría mostrado la imagen de la Virgen de Guadalupe a unos indígenas hostiles, quienes se habrían convertido milagrosamente en ese momento (ver Leies, 1964:266-73)⁹⁹.

- Empleo de la figura de la Virgen de Guadalupe para reivindicar derechos sociales y políticos. En el DF, es representada a menudo como garante de derechos fundamentales (seguridad, empleo, salud...), aunque ocasionalmente estos se conciben como condicionados a la agencia del pueblo mexicano. En San Diego, este uso estratégico es menos frecuente (coherentemente con la menor magnitud del fenómeno devocional guadalupano) que en México, pero incluye la reivindicación de un par de derechos adicionales: el de residir en territorio estadounidense y el de pertenecer a la nación mexicana (a veces simultáneamente a la estadounidense) pese a ello.
- En las peregrinaciones y procesiones entraba a menudo en juego la lógica de la reciprocidad observada en México. Por ejemplo: “‘I’m here because I owe her,’ said Maria Valenzuela, who asked La Virgen to help her daughter give birth to a healthy child. ‘My daughter had a lot of complications, but both of them are okay’” [“Estoy aquí porque se lo debo”, dijo María Valenzuela, que pidió a la Virgen que ayudara a su hija a que diera a luz a un niño sano. “Mi hija tuvo muchas complicaciones, pero ambos están bien”] (Soto, 2007).

En conclusión, las prácticas devocionales guadalupanas en San Diego y en el Distrito Federal parecían compartir en gran medida funciones y significados, aunque matizados por el distinto contexto cultural en el que se desarrollaban. En ambas ciudades la Virgen de Guadalupe era reconocida como una figura religiosa, y considerada sagrada para los católicos y/o las personas de origen mexicano. En la capital mexicana, el conocimiento sobre la leyenda aparicionista y otros elementos de la mitología guadalupana estaban bastante extendidos entre la población, mientras que en San Diego, tan solo el nombre, la imagen y su asociación con México parecían ser de dominio público general.

Dicha imagen se halla representada en espacios públicos y privados, y en general parece expresar devoción y ser interpretada así por el observador, de acuerdo a las declaraciones de sus autores y otros actores locales, al respeto diferencial hacia la

⁹⁹ Este papel evangelizador atribuido a la Guadalupana es especialmente importante en las narrativas que interpretan la ocupación europea, y especialmente la cristianización, como un proceso civilizatorio. Este parece ser el caso de Leies: “The virgin came to stamp out the Aztec snake-worship with its disgusting human sacrifice [...] She cleansed the spot of the nauseating smell of spilt human blood by a miraculous bloom of roses that sprang from the blood-soaked soil, and spread their perfume” [La Virgen extinguió a pisotones la adoración azteca a la serpiente, con su asqueroso sacrificio humano (...) Limpió el lugar del nauseabundo olor de la sangre humana derramada a través del milagro de la floración de rosas que nacieron del suelo anegado de sangre, y expandieron su perfume] (Leies, 1964:3-4). Anderson y Chávez siguen a Leies al describir la evangelización californiana, aunque no parecen incluir esta connotación negativa intensa (Anderson y Chávez, 2009:93-4 y 217, n. V-53).

representación, y al despliegue de altares aledaños. Las prácticas devocionales son más numerosas y variadas en la capital mexicana, pero en términos generales coinciden con las que se producen en San Diego. Aquí también se centran en torno al 12 de diciembre de cada año, y tienen en las peregrinaciones y procesiones su exponente más visible públicamente.

Capítulo 6

Comparación entre los casos guadalupano y jacobeo

Coleman y Elsner, al final de su obra sobre la peregrinación como universal cultural actual y pasado, transversal a todas las religiones mayoritarias, se preguntan: “Is pilgrimage in itself a single phenomenon? Can, therefore, the pilgrimage traditions of different culture and religions be meaningfully compared?” [¿Es la peregrinación en sí misma un fenómeno singular? Por tanto, ¿pueden ser comparadas de forma significativa las peregrinaciones tradicionales de culturas y religiones distintas ser?] (Coleman y Elsner, 1995:196). Quizá no, pero considero que confrontar casos disímiles puede ayudar a entender mejor lo característico de cada uno, si no la relación mutua.

Una vez descritos los elementos característicos de las peregrinaciones guadalupanas, y el culto a esta figura en general, en Ciudad de México, San Diego y otras áreas, me parece importante contrastarlos con los de otras peregrinaciones: las que transcurren por el Camino de Santiago europeo. La catedral de Santiago de Compostela y la Basílica de Guadalupe son los destinos de la peregrinación más importante de España y de México, respectivamente. Ambos santuarios son templos católicos con siglos de historia, y sus mitos fundacionales están protagonizados en cada caso por el patrón de su país de acogida. Sin embargo, los dos viajes presentan diferencias formales y semánticas entre sí.

Los siguientes epígrafes desglosan tanto sus parecidos como sus disimilitudes, de acuerdo a los criterios que considero más significativos. Pero antes debo puntualizar que la singularización de los dos casos mencionados obedece en gran medida a razones expositivas. La creación de dos grandes conjuntos permite indexar a cada una de las dos figuras religiosas estudiadas, sus redes de santuarios respectivas —compuestas por el principal, los alternativos, y los secundarios—, y sus peregrinaciones y otras prácticas devocionales asociadas. Pero ambos conjuntos muestran empíricamente una gran diversidad interna que podría justificar un mayor desglose u otros sistemas de clasificación.

6.1. Características socioeconómicas de los peregrinos y percepción social

No hay estudios exhaustivos que den cuenta del perfil socioeconómico de los peregrinos en

el Camino de Santiago y en la Basílica de Guadalupe. Para ambos casos, no obstante, la representación dominante en el imaginario social refleja una peregrinación integradora, que tiene la capacidad de aunar, geográfica y relacionalmente, a los distintos sectores de la población nacional. Por ejemplo, Ana Rita Valero afirma que “las peregrinaciones [al Tepeyac] tienen la virtud de reunir a los distintos sectores sociales mexicanos, con lo que se produce entre ellos un importante contacto no sólo físico, sino sobre todo un acercamiento profundamente moral; así, se genera una vivencia colectiva en la que se conjugan los sentimientos religiosos y las emociones devocionales, lo cual amalgama, aunque sea en forma pasajera, a toda la comunidad” (Valero, 1998:66). Por su parte, Nancy L. Frey sostiene que en la plaza del Obradoiro —antesala de la catedral de Santiago— se reunían “all ages and nationalities” [todas las edades y nacionalidades] (Frey, 1998:1).

En lo que respecta a las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe, el peregrino es percibido socialmente como pertenecientemente prioritariamente a los sectores más vulnerables (ver apartado 2.5.3.1). Siguiendo esta premisa, ciertos detractores del culto critican a la Iglesia por nutrirse de los habitantes con menos recursos culturales y económicos. Uno de los autores de esta corriente con mayor difusión, el dibujante Rius, asegura en su obra *El gran negocio guadalupano*, que “[e]sos millones de mexicanos que viven en la miseria y la ignorancia forman la llamada 'grey guadalupana’” (Rius, 1976:3).

También desde la Antropología se ha subrayado la importancia de las clases populares en las peregrinaciones mexicanas. Ya en 1972, Cámara Barbachano reconocía en los problemas económicos uno de los motivos para peregrinar (Cámara, 1972:558). Según Beatriz Barba de Piña Chán “debería verse a la peregrinación de nuestros días como un fenómeno clasista: no es lo mismo la peregrinación de los campesinos que la de los obreros, o la de los clasemedieros; en cuanto a los burgueses, nunca he visto romerías de dueños de fábricas o de banqueros” (Barba, 1998b:12). La preeminencia no se asociaría sólo a niveles de renta bajos, sino que también se vincularía con escaso nivel de educación formal. Tras realizar una serie de encuestas en 1997, el equipo coordinado por Giurati y Masferrer encontró, “como se había previsto”, la correlación entre los peregrinos que llegan a pie con niveles modestos de instrucción: 1 de cada 7 no había asistido a ningún tipo de escuela, 1 de cada 3 había recibido únicamente educación Primaria (hasta los 14 años), un 20% para la Secundaria (hasta los 18 años), y sólo 1 de cada 12 había asistido a la Universidad (Báez et alii, 1998:98).

Otros antropólogos no coinciden con esta visión del peregrino humilde. Carlos Garma Navarro disiente de Gilberto Giménez cuando este sostiene, en su obra *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, que la peregrinación es una práctica eminentemente popular (Garma, 1988:90). Asimismo, tampoco acepta la primera caracterización que hizo Turner en 1973 de la peregrinación como fenómeno predominantemente agrícola y rural, por no corresponder con los casos ofrecidos por la sociedad mexicana contemporánea (ibid., p. 88).

Como he descrito antes, mis observaciones en el campo evidenciaron que todos los estamentos sociales eran susceptibles de visitar la Basílica, aunque con una representación

mucho mayor de las clases media y baja en las peregrinaciones a pie. Por otra parte, quizás esta distribución era un reflejo de la pirámide de renta de la sociedad defienda y no de una asistencia desproporcionada por parte de los sectores más humildes. De hecho, dado que la mayoría de los visitantes procedían del propio D. F. —un área con mayor nivel de renta que la media mexicana— es posible que el peregrino medio fuera ligeramente más rico que el resto de la población.

Para el caso jacobeo tampoco parecen existir datos socioeconómicos sustanciales, pero no se detecta la presencia de una representación social similar que prevea una mayor participación de peregrinos con origen modesto¹. Todas las clases estarían reflejadas en el Camino de Santiago, y no se distinguirían principalmente por el tipo de desplazamiento, sino por el alojamiento escogido: acampada, albergue, hostel u hotel. Según otra perspectiva extendida en la literatura antropológica, el peregrino jacobeo se caracterizaría más bien por una crisis identitaria que por una económica. Las experiencias que ofrece permitirían exponer las heridas internas de los peregrinos, las “heridas del alma” o heridas sociales (Frey, 1998:45). Esta concepción está vigente también en alguna obra sobre la Virgen de Guadalupe: para el equipo de investigación dirigido por Gemo y Giurati el peregrino guadalupano afronta la precariedad, mientras que el peregrino occidental se enfrenta, ante todo, a la alienación (Báez et alii, 1998:125-126).

6.2. Colectividad / individualidad de la práctica

Aunque resulta difícil cuantificar la importancia relativa de ambas categorías de visitantes en los santuarios, las peregrinaciones colectivas son más fácilmente reconocibles en la Basílica de Guadalupe en comparación con las que circulan por el Camino de Santiago.

El formato de viaje idiosincrásico en las peregrinaciones guadalupanas es el traslado de un grupo formal. Como se explicó en el apartado 4.2.1, en este tipo de peregrinaciones una organización recluta entre sus miembros a los individuos que forman el grupo que va a peregrinar. Esta organización puede ser laica o clerical, y pertenecer a distintas esferas de la vida social del peregrino: diócesis, parroquias y asociaciones religiosas; pero también sindicatos, gremios, uniones de comerciantes, empresas, asociaciones de padres, clubes deportivos, colegios, comercios...

Este modelo de formación de grupos difiere del más habitual en el Camino de Santiago. Comúnmente, aquí acuden personas, parejas o grupos pequeños formados a través de redes sociales informales, sin tanta presencia de núcleos familiares completos como en el caso guadalupano. Son estas unidades individuales las que se agrupan a lo largo de la

¹ La única serie de datos publicados parecen ser las estadísticas de la Oficina del Peregrino de la catedral de Santiago. Esta serie, no obstante, solo recoge la información que declaran los peregrinos que solicitan una “Compostela”.

peregrinación jacobea para formar conjuntos de viajeros más o menos duraderos. Por otra parte, la afluencia de peregrinos de origen extranjero está aumentando desde la última década, y sería preciso investigar qué porcentaje de ellos acuden a título personal o en grupos informales, y qué porcentaje lo hace como parte de un grupo más amplio, con carácter turístico y/o parroquial. De acuerdo a mis observaciones en el Camino de Santiago, es más frecuente el viaje individual o grupal informal entre extranjeros, aunque en México y San Diego registré referencias a 2 viajes colectivos al Camino de Santiago organizados diocesalmente.

La distinta estructuración de los grupos de peregrinos quizás se deba a las especificidades de cada ruta de viaje. La centralidad de una única vía de peregrinación en el caso jacobeo —el Camino de Santiago Francés— hace posible el surgimiento de una infraestructura de albergues y comercios que, a su vez, facilita a los participantes acudir de forma individual. Por el contrario, la estructura radial de las peregrinaciones guadalupanas, que sólo confluyen en el D. F., conlleva una mayor dependencia logística y, en consecuencia, una mayor disposición para la incidencia de peregrinaciones organizadas formalmente.

6.3. Modo de desplazamiento

Como se ha tratado en el punto 4.2.2, los visitantes disponen de varias alternativas para viajar hasta la Basílica de Guadalupe. Otro tanto ocurre para la catedral compostelana, aunque el peso de cada medio de locomoción es distinto en ambas peregrinaciones. En lo que respecta al Camino de Santiago, la propia ruta está diseñada para ser recorrida a pie, a caballo o en bicicleta, y buena parte del trayecto no está preparada para soportar tráfico rodado. En cuanto al caso guadalupano, la mayoría de peregrinaciones procedentes de otros estados se realizan con medios de transporte modernos. Sin embargo, una gran parte de las organizaciones con sede cercana al santuario y algunas de las más alejadas viajan tradicionalmente a la Basílica a pie o en bicicleta.

El traslado a pie es uno de los elementos característicos de este tipo de viajes considerados sagrados, y está presente en ambas peregrinaciones aunque sus connotaciones no son exactamente las mismas. En los dos casos, el contenido semántico de esta opción de locomoción se nutre de un ideario católico común, que incluye conceptos sobre la penitencia y el voto, así como una historia compartida —tanto cristiana general, sobre las peregrinaciones medievales a Tierra Santa, como contrarreformista hispana específicamente, con su defensa de los iconos y los santuarios— que sanciona la práctica a través de múltiples referentes como solemne y útil. Pero cada una de esas dos peregrinaciones se desarrolla en sociedades complejas distintas, con imaginarios igualmente complejos que también informan del sentido de la práctica. Por ejemplo, el viaje a la Basílica de Guadalupe como opción barata de ocio para personas jóvenes resulta impensable —o, al menos, muy improbable—, mientras

que en Camino de Santiago es una ocurrencia habitual, probablemente porque se concibe como destino apto dentro de la cultura “mochilera”².

En las visitas al santuario guadalupano, pese al protagonismo de la peregrinación caminada, los medios de transporte modernos también son considerados métodos válidos de peregrinación (Valero, 1998:67). En el Camino de Santiago, por el contrario, actúa una representación social sobre el 'peregrino auténtico' que valoriza a los viandantes (Frey, 1998:128,136). La propia Iglesia Católica privilegia a los visitantes que llegan a la catedral según métodos tradicionales —a pie, a caballo o en bicicleta—, al concederles en exclusiva la Compostela, un documento que acredita haber realizado la peregrinación y que funciona como indulgencia. Ni en el caso jacobeo ni en el guadalupano la elección del viaje a pie obedece a razones instrumentales, lo que parece indicar que en ambos cumple una función comunicativa, en línea con lo sostenido por Judith Adler acerca de otros tipos de movilidad (ibid., p. 27).

6.4. Participación

La participación en términos numéricos es muy superior en el caso guadalupano. A los datos obtenidos durante mi trabajo de campo se suman las estadísticas existentes. La Oficina de Atención al Peregrino de la Catedral de Santiago de Compostela contabilizó 237.886 peregrinos a lo largo del 2014. Sigue una tendencia creciente que dura ya dos décadas, pero aún se halla lejos de las correspondientes a la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe. Solo entre los días 10 y 12 de diciembre de 2009, la Delegación Gustavo A. Madero, donde se ubica el santuario guadalupano, registró 5.610.000 peregrinos, cantidad que sólo representaría alrededor de un 25% de los que acudieron durante todo el año, como se ha dicho en el apartado 4.3 ³.

Estos valores respectivos de asistencia a una y otra peregrinación se han mantenido más o menos proporcionales entre sí en los últimos años. No obstante, las magnitudes absolutas cobran más sentido al ponderarlas con el universo demográfico del que se extraen. A la Basílica de Guadalupe acuden peregrinos principalmente mexicanos, pero la población de este país es aproximadamente dos veces y media la española. El Camino de Santiago ha venido nutriéndose principalmente de la población española, que ha crecido desde la década de los 80 hasta la actualidad, en lo que ha sido el período de revitalización más importante de la peregrinación jacobea. Pero la proporción de peregrinos extranjeros ha ido aumentando,

² El significado es aún más difícil de explorar en el Camino de Santiago contemporáneo, porque hay importantes indicios de que se trata de un fenómeno aún en expansión, cuyo significado aún está siendo ampliamente negociado por numerosos actores sociales: las Administraciones, la Iglesia Católica, otras iglesias, las asociaciones de amigos del Camino, las agencias turísticas...

³ Con todo, resulta notable el crecimiento de la asistencia al Camino de Santiago. En mi tesina daba los datos de asistencia de 2009 (Asunción, 2011:91), que ha aumentado en más de un 63% desde entonces, y lo sigue haciendo.

hasta tal punto que desde hace un par de años supone más de la mitad del total.

La asistencia probablemente responde también a la ubicación de los santuarios guadalupano y jacobeo, central y periférica respectivamente en relación con los núcleos demográficos más importantes. Ciudad de México es una megalópolis que alberga a casi un quinto del total de la población mexicana, ya en el Distrito Federal, ya en municipios del contiguo Estado de México. La Villa, que anteriormente se encontraba en la linde norte de la ciudad, se ha visto rodeada por sucesivas etapas urbanizadoras. Hoy día se encuentra casi en el centro de una metrópoli que, a su vez, se halla centrada geográficamente con respecto al resto de la República.

Quizás la longevidad de ambas peregrinaciones ayude también a explicar su distinta participación. A pesar del origen medieval del Camino de Santiago, su ya mencionado auge es reciente en comparación con la historia de las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe que, aunque con altibajos, ha perdurado desde sus orígenes en los siglos XVI o XVII.

6.5. Regularidad temporal

En el punto 4.3 ya mencioné que las visitas a la Basílica se concentran sobre todo en torno a la festividad de la Virgen de Guadalupe, cuando se reciben aproximadamente una cuarta parte del total anual de peregrinos. Por su parte, la afluencia al Camino de Santiago es máxima durante los meses estivales y registra la menor participación en invierno, aunque la variación a lo largo del año ordinario no es tan acusada como en el caso guadalupano. Adicionalmente, los años jacobeos⁴ la catedral compostelana recibe un número de visitantes muy superior al del resto de años.

Pese a que las peregrinaciones se han interpretado frecuentemente desde la Antropología como una ruptura de la vida cotidiana, en el caso guadalupano es habitual que las mencionadas organizaciones celebren viajes anuales al santuario, estableciéndose por tanto como una actividad periódica normal de la entidad, aunque los miembros que conforman el grupo vayan cambiando. Según me informó una de las trabajadoras de las ventanillas de atención al peregrino de la Basílica —donde se acuerdan las fechas de las misas que los grupos de peregrinos reciben al llegar al templo—, los grupos organizados tienen predilección por la peregrinación anual, y en general buscan realizarla durante la misma época año tras año: “Muchas municipalidades solicitan siempre las mismas fechas. Lllaman y dicen: '¿Nos pueden dar una misa para la primera quincena de abril?'”.

Mientras tanto, la peregrinación a Santiago de Compostela es habitualmente de naturaleza puntual. El regreso de peregrinos al Camino de Santiago tras un período de tiempo no es infrecuente, pero estas revisitaciones suelen realizarse para cubrir etapas que no se

⁴ Años en los que la festividad de Santiago (25 de julio) se celebra en domingo, ocasión en los que la Iglesia Católica concede indulgencia plenaria a los peregrinos.

habían completado anteriormente. Del total de llegadas al santuario, las repetidas son las menos en comparación con las que se llevan a cabo por primera vez. En la Basílica de Guadalupe ocurre la situación opuesta: la mayoría de los visitantes son veteranos. En el estudio coordinado por Giurati y Masferrer en 1998, sólo 1 de cada 18 entrevistados declaraba acudir al santuario por primera vez, y 2 de cada 3 se consideraban frequentadores habituales (Báez et alii, 1998:98).

6.6. Mitología

Como toda práctica social, las peregrinaciones aquí tratadas no se producen espontáneamente, ni se ejecutan de forma arbitraria, sino que se sustentan en un armazón conceptual, compuesto de representaciones relacionadas, como el descrito en el capítulo 2. El vínculo entre mito y rito goza de una larga historia en la teoría antropológica, y sigue siendo aplicable a los casos aquí estudiados. Los participantes en las peregrinaciones guadalupanas, defeñas y sandieguinas, y en las jacobeanas españolas concurren por razones en mayor o menor medida compartidas socialmente, y lo hacen en un contexto cargado semántica y simbólicamente. Aunque a veces los motivos y categorías manejadas por los actores sociales son una complicada amalgama (Frey, 1998:44), el contenido ideológico de ambas peregrinaciones presenta una estructura suficientemente regular como para reconocer algunos elementos constitutivos que parecen ser nucleares en la actualidad. Son los siguientes.

6.6.1. *Figuras religiosas fundadoras*

En el origen histórico de ambas peregrinaciones se halla un mito fundacional protagonizado por una figura sagrada que llega a erigirse como patrón nacional en cada país: el Apóstol Santiago el Mayor y la Virgen María. La Historia ha reconocido esta función en ambos casos. Márquez describe el dilema salomónico entre Américo Castro y Sánchez Albornoz, sobre si Santiago creó a España o a la inversa, y, según Márquez, habría una relación de causa-efecto “indistinguible en el seno de una estructura emocional” (Márquez, 2004:215). Como se ha visto en el capítulo 2 (y especialmente en el apartado 2.5.1), los historiadores han atribuido casi universalmente un papel nacional a la Guadalupana, y muchos libros de Historia directamente afirman que “Mexico was born at Tepeyac” [México nació en el Tepeyac] (Taylor, 1987:9).

Aunque la vigencia actual de la advocación guadalupana en México es muy superior a la de Santiago en España, las dos figuras cumplieron inicialmente la misma función, la de respaldar a un colectivo desfavorecido: el apóstol, al reino astur-leonés cercado por el imperio islámico en el siglo VIII; y la Virgen de Guadalupe, a los indios de Nueva España en el siglo

XVI. El apadrinamiento de la figura religiosa al grupo de cristianos correspondiente precedió temporalmente en ambos casos al surgimiento de la prueba material que luego se convirtió en objeto de peregrinaje. Las controversias sobre la veracidad del ayate de la Basílica y de la mariofanía en el Tepeyac no han sido óbice para que la Morenita fuera considerada protectora de los indígenas y de los mexicanos en conjunto. También para el caso jacobeo el patronazgo sobrenatural precedió al descubrimiento efectivo de los restos en Compostela (Márquez, 2004:31 y ss.). Una coincidencia interesante es el relativo redescubrimiento —reinención para el discurso escéptico— de la base material de ambos cultos a finales del siglo XIX, con la supuesta reaparición de los restos del apóstol (Márquez, 2004:45), y con el traslado de la tilma guadalupana de vuelta a la Basílica desde el Convento de Capuchinas, donde había permanecido entre 1888 y 1895, revelando la ausencia de una corona en la imagen (Poole, 2006:60).

En ambos mitos de origen del culto, la figura sagrada deja en depósito un relicto material: la Virgen de Guadalupe entrega un lienzo con un dibujo de sí misma, mientras que Santiago concede la custodia de sus restos mortales. Estos dos objetos, imagen uno y reliquia el otro, pueden distinguirse cualitativamente: William A. Christian pone de relieve, por ejemplo, la portabilidad de las reliquias con respecto a las imágenes, que tienden a regresar milagrosamente a su templo original (Christian, 1991:35). Sin embargo, en las peregrinaciones guadalupanas y en las jacobas, los dos entes físicos cumplen la misma función. A saber: se convierten en sello de la protección espiritual, en el núcleo del santuario respectivo y, en consecuencia, en destino último de los peregrinos. Por otra parte, la prioridad cronológica del culto respecto a la pieza tangible que lo justifica evidencia, en mi opinión, la relación causal entre uno y otra. El objeto de devoción último no es la pieza tangible, sino el símbolo por ella representado. Esto permite que medren otros santuarios y peregrinaciones guadalupanos en y fuera de Ciudad de México, y que el Camino de Santiago sea considerado digno de ser caminado —sagrado, en cierta manera— en toda su extensión (ver, p. ej., Frey, 1998:45).

La etnografía muestra que, efectivamente, las figuras de Santiago y de la Virgen de Guadalupe actúan como símbolos en el marco de las peregrinaciones y del culto en general. Esto es, presentan una gran multivocidad y la capacidad de referir a significados abstractos y considerados trascendentales. Pero la flexibilidad semántica de ambas personas santas tiene límites en la práctica, con actores y contextos donde se negocia el contenido. Como se ha visto (caps. 2-5), la Virgen de Guadalupe representa en las sociedades de México y los Estados Unidos una serie de significados amplios. Pero se trata de una serie finita, con énfasis en ciertos significados coherentes entre sí, como la maternidad y la protección. Por ejemplo, Monseñor Guerrero, antiguo miembro del Cabildo de la Basílica defenía, citaba la siguiente clasificación de especializaciones de las advocaciones marianas, por países: en Polonia, la Virgen es la defensora; en Lourdes, la sanadora; en Fátima, la que motiva el arrepentimiento; y en México, “la madre, nada más” (Takano, 2006:52'). Por su parte, la figura del apóstol

Santiago está relativamente constreñido por la interpretación católica oficial, pero también por la de los participantes. Si las advocaciones tradicionales de este santo pueden resumirse en tres principales, la bélica, la patronal española, y la peregrina (cf. Coleman y Elsner, 1995:106; y Márquez, 2004:193), resulta ilustrativo que sea esta última, la predominante históricamente en Europa, la que prima actualmente en el Camino de Santiago. Probablemente esta primacía se debe al reconocimiento oficial europeo de la ruta como Itinerario Cultural y, sobre todo, a la afluencia creciente, y ya mayoritaria, de visitantes extranjeros, quienes no solo peregrinan, sino que también se emplean como “hospitaleros” a cargo de albergues.

La Iglesia Católica custodia la base material de ambas figuras sagradas y, quizá por ello, ocurre lo mismo con sus representaciones canónicas. Tanto la Virgen de Guadalupe como Santiago el Mayor están integrados en la mitología católica general, que les dota de cierto sentido oficial. Por ejemplo, dicha mitología hace hincapié en el carácter no divino de las dos figuras, y en consecuencia en su merecimiento de recibir culto de grado inferior al de adoración, reservado a las personas de la Trinidad. Por lo mismo, la veneración dedicada a la Virgen podría ser superior a la del resto de figuras santas, dada su posición privilegiada en la jerarquía sagrada católica. La posición hegemónica del catolicismo en México resta importancia a esta cuestión teológica. Sin embargo, en los Estados Unidos, donde el protestantismo es dominante, transitar al culto mariano parece precisar de una base doctrinal sofisticada⁵.

Este modelo oficial eclesiástico convive en la práctica con otras concepciones particulares de las figuras religiosas mencionadas, manejadas por otros actores sociales que concurren en la peregrinación. A menudo, sino siempre, estas concepciones son pragmáticas y la peregrinación tiene un uso estratégico. Se cumple aquí también el papel de los santos resaltado por María Cátedra, expresando “las nuevas necesidades cívicas” y suavizando el conflicto “entre valores religiosos e intereses materiales” (Cátedra, 2000:61).

Una similitud adicional entre ambas figuras es el carácter agente que los peregrinos les

⁵ A beneficio de inventario, véase el siguiente testimonio de un hombre sandieguino de origen mexicano, convertido al guadalupanismo, en 2012: “There was a great caution that Marian devotion led to damnation. It was an interesting journey, very fun, lively, great devotion. There are some good sides, and some bad sides. On the one hand, me discussing on scripture, and the tradition of the Church, and the teachings of many of the Marian congregations, but two in particular. They are the pontifical and those written in Rome, that put together some very good teachings in Marian dogma and doctrine. And then here, in the United States, we have the Eucharistic Apostles of the Divine Mercy, who promote, of course, the Divine Mercy, but they're also a Marian congregation. And so, they've done a lot to write and to promote and try to popularize Marian devotion, that is not unthinking, but rather it's based on solid ground. And so for me that was very important to learn” [había mucha cautela acerca de que la devoción mariana condujera a la condenación. Fue un viaje interesante, muy divertido, vivo, una gran devoción. Hay algunos aspectos positivos, y otros negativos. Por un lado, mis discusiones sobre las escrituras, y la tradición de la Iglesia, y las enseñanzas de las congregaciones marianas, pero dos en particular. Son las pontificales y las escritas en Roma, que han compilado algunas enseñanzas muy buenas sobre dogma y doctrina marianas. Y aquí, en los Estados Unidos, tenemos a los Apóstoles Eucarísticos de la Divina Misericordia quienes promueven, por supuesto, la Divina Misericordia, pero que también son una congregación mariana. Y así pues, han hecho mucho por escribir, y promover, e intentar popularizar una devoción mariana, que no sea irreflexiva, sino más bien basada en un fundamento sólido. Y así pues, para mí fue muy importante aprender eso].

atribuyen. Según la mitología local, tienen capacidad para obrar e intervienen activamente en su área de influencia. En los capítulos anteriores he incluido varios ejemplos pertenecientes al caso guadalupano, pero pude atestiguarlo también en el Camino de Santiago. Por ejemplo, en mi primera visita (2006) sufrí una lesión que me impidió salir de Pamplona el día previsto, y una peregrina francesa me animó a que pernoctara en un albergue cercano, administrado por hospitaleros alemanes. Tanto ella como ellos interpretaron mi lesión como un posible designio del apóstol Santiago, incomprensible aún pero con intención bondadosa. Frey relata la misma percepción de influencia del apóstol, en encuentros casuales y coincidencias tras el Camino de Santiago, y termina afirmando que “despite being a non-believer, I somehow have faith and great affection for Saint James. It is a completely irrational sense of trust that I feel toward him as a symbolic figure” [a pesar de no ser creyente, de alguna manera tengo fe y un gran afecto hacia Santiago. Es un sentimiento de confianza completamente irracional hacia él como figura simbólica]⁶ (Frey, 1998:193-4). Esta visión sobre la agencia de la figura religiosa puede prevalecer incluso en situaciones que, desde el punto de vista escéptico, la hacen parecer improbable. Por ejemplo, respecto al trágico descarrilamiento de un tren que se dirigía a Compostela en julio de 2013, en el que murieron numerosos pasajeros. Una noticia publicada poco después recogía el siguiente testimonio de una de las pasajeras supervivientes: “Ha sido milagroso. Iba con tres amigas a hacer el Camino de Santiago y al descarrilar me he agarrado a mi concha de peregrina. El apóstol Santiago me ha salvado” (Menéndez, 2013).



⁶ Discrepo con Frey en su valoración del concepto como irracional: este es perfectamente lógico en el marco de sentido aportado por el mito jacobeo, activo en el contexto del Camino de Santiago.

1.1.1 La Guadalupana y Santiago desde la perspectiva de género

En las peregrinaciones medievales cristianas, de las que proceden las guadalupanas y jacobeanas contemporáneas, la mitología tendía a imitar la jerarquía mundana, de manera que la mayoría de las figuras sagradas eran varones aristócratas (Coleman y Elsner, 1995:108). En la Península Ibérica, los reinos cristianos le atribuyeron a la figura de Santiago un carácter beligerante coherente con el modelo de virilidad hegemónico. Aunque este mito declinó tras la Reconquista, llegó a trasladarse a las colonias americanas, pasando de ser “Matamoros” a “Mataindios” (Márquez, 2004:193 y 272). Según Lafaye, los conquistadores eran tan devotos de Santiago que los indígenas de México tomaron a María y a él por la pareja original de su religión, *Ome teótl*. Sin embargo, como en la Península, en América el “Santiago guerrero es capaz de súbitos despertares”, belicosidad ante la cual la Virgen aparecería como una figura tranquilizadora (Lafaye, 1977:280 y 313-4). Las cualidades atribuidas a la Virgen también se desprendían de un modelo de género esencialista, producto en buena medida de la doctrina católica extraída de textos bíblicos.

En el siglo XXI, la figura de Santiago en el contexto de las peregrinaciones en el Camino presenta una cierta neutralidad desde la perspectiva de género. Esta moderación probablemente obedece a cuatro procesos complementarios: el mencionado declive de su culto a partir del siglo XVI; la mitigación de la advocación jacobea guerrera; la acentuación de la sacralidad de la ruta en la mitología jacobea contemporánea en detrimento de otros elementos, como la propia figura santa y el santuario (ver subapartado siguiente); y la pérdida de control de la Iglesia Católica sobre la peregrinación. Podría aducirse que la imaginaria sobre Santiago presente en el Camino reproduce rasgos sexuales y de género conservadores, como la vestimenta, el vello facial o el propio nombre. Por otra parte, estas representaciones son casi exclusivamente de su advocación peregrina, cuyos elementos considerados identificativos —el bastón, la concha, etcétera— son imitados por las personas participantes sin distinción evidente por razón de género.

En contraste, el mito guadalupano sigue presentando un importante sesgo en este sentido, reconocido tanto por el discurso devocional como por el detractor. En el catolicismo, la Virgen María simboliza simultánea o alternativamente la maternidad, la pureza, la virginidad, la castidad, la protección, la suavidad, la intercesión con el poder, y otras cualidades asociadas tradicionalmente al género femenino por el cristianismo. De hecho, estas cualidades se integran en un modelo de feminidad epitomizado por la figura religiosa en el pasado y en el presente. Desde luego, este contenido sigue vigente en el mito guadalupano, tanto de México como de los Estados Unidos, donde se expresa de múltiples formas. Describo a continuación las más importantes que he observado.

La relación de la Virgen de Guadalupe con la maternidad sigue siendo vigente, e incluso se ha actualizado para incluir significados religiosos recientes, como los del movimiento “pro-vida”, antiabortista. Esta advocación es considerada en el continente

americano como especialmente efectiva para la defensa de los embriones humanos, y una narrativa que circula desde hace unos años atribuye a la imagen que se conserva en la Basílica un gesto propicio a esta causa (ver apartado 2.2.4). La Iglesia Católica y la propia INBG apoyan este nuevo contenido, y el interior de la antigua Basílica albergaba, al menos entre 2011 y 2013, un punto informativo que desanimaba el aborto.

Más longeva es la atribución de la protección genérica durante embarazos deseados y de recién nacidos. En consecuencia, uno de los motivos de peregrinación comunes a santuarios guadalupanos es precisamente la petición de salud para mujeres embarazadas y niños pequeños. En la Villa pude observar con cierta frecuencia a mujeres entrando en el santuario arrodilladas y cargando un bebé.

Otro atributo guadalupano usual con repercusión ritual es la castidad. En su texto sobre la peregrinación a la Basílica del distrito de Iztapalapa en 1988, Garma describe cómo las imágenes religiosas van cargadas por jovencitas, mientras que chicos jóvenes llevan estandartes y banderas, especialización cuya explicación nativa sería que “la Virgen debe ser cargada por mujeres castas y puras como ella” (Garma, 1994b:70-71, 73). Este autor termina concluyendo que “La representación de María como una virgen y ser sin actividad sexual es sumamente importante para darle sentido al rol simbólico femenino en el acto ceremonial” (ibid., pp. 73-4). Asimismo, la famosa serie de televisión *La Rosa de Guadalupe*, retransmitida en todo México y otros países latinoamericanos, incide en este rasgo en el episodio 731, titulado “El Galán”. En él, una madre “encomienda a la virgen que su hijo no cometa 'grandes errores'. Minutos después, aparece el viento mágico y nadie se ha acostado con nadie” (Calderón, 2015:38).

La advocación puede representar también otros atributos asignados socialmente al género femenino. Por ejemplo, durante el rezo de un rosario al que asistí, la persona que guiaba las oraciones se dirigía sucesivamente a la figura como: “Madre delicada”, “Madre cariñosa”, “Madre ama de hogar”, y “Madre trabajadora”... Esta última mención hacía referencia al trabajo remunerado por cuenta ajena, que se contrapone en el imaginario mexicano —como en el español— al trabajo doméstico para la unidad de convivencia propia. Es decir, el modelo de maternidad y feminidad representado por la Guadalupeana, aunque muy restringido y conservador, parece mínimamente sensible a la realidad socioeconómica vigentes en México, con buena parte de la población femenina incorporada al mercado de trabajo.

Las referencias al género, sin ser explícitas, pueden encontrarse en diversas prácticas devocionales. Por ejemplo, para la carga de imágenes, cuando la tarea no está regulada ritualmente —como acaba de verse para la peregrinación de Iztapalapa—, suele convocarse a hombres. Aquí la razón no parece simbólica, sino una concepción, que podría llamarse “técnica”, del género masculino como más fornido. Véanse como ilustración los llamamientos para levantar una imagen de unos 20 kg —es decir, no excesivamente pesada— de una vecindad de la Delegación Tlalpan, en 2013: de un grupo de unas 30 personas, la gran

mayoría mujeres, una de las asistentes dijo: “Necesitamos hombres”, y a continuación uno de los hombres se acercó a la imagen, colocada sobre unas andas, y llamó alzando la voz: “Bueno, necesitamos cuatro personas. A ver, alguien que esté fuerte. Varones”.

También otras prácticas culturales, no estrictamente de culto, evidencian la carga de género vigente en la devoción guadalupana en México. La línea de artículos “Virgencita Plis”, con gran difusión en Ciudad de México, tiene algunos productos dirigidos específicamente a niñas y mujeres con la imagen de la Virgen de Guadalupe: cuadernos y mochilas escolares, colgantes y pulseras. Asimismo, la división dicotómica de la población humana en dos géneros con rasgos exclusivos se manifiesta también en varias áreas de México durante las celebraciones del 11 y 12 de diciembre, cuando muchos padres de niñas y niños les disfrazan respectivamente de Vírgenes o Juan Dieguitos. Una informante del Distrito Federal que tenía formación en Estudios de Género me dijo en 2012 que, para ella, la Virgen de Guadalupe respaldaba “la idea de santa o puta”, sirviendo como ejemplo del primer polo, que sería un “modelo de comportamiento para mujeres.

El carácter conservador de la figura guadalupana respecto al género tiene también implicaciones sobre la identidad sexual, la orientación sexual y las prácticas sexuales. En el imaginario social no se reconoce a la Virgen de Guadalupe disposición para, ni eficacia en, la defensa de los derechos sexuales o de identidad de género que no coincidan con el modelo católico hegemónico. En consecuencia, ni los grupos LGTBI (Lesbianas, Gays, Transexuales, Bisexuales e Intersexuales) ni las personas que se identifican como miembros de estos colectivos participan públicamente en las peregrinaciones y otras actividades devocionales, al menos no que yo haya observado. Esta omisión en el patronazgo espiritual guadalupano fue visibilizada por una muestra artística, albergada en 2012 en el Museo de Culturas Populares del Distrito Federal y curada por Raúl Cano, que recogía ex-votos ficticios a la Virgen de Guadalupe con peticiones atípicas y transgresoras de la moral católica ortodoxa, como el ruego de un joven gay para que su familia lo aceptase, o el de una sexoservidora —Irma la Dulce— con la inscripción: “Virgencita de Guadalupe te pido de favor que me concedas la fuerza necesaria para seguir en este oficio y así poder seguir manteniendo a mis hijos” (Hernández, 2012).

En resumen, el culto a la Virgen de Guadalupe en México, al menos la corriente dominante actualmente que observé, puede ser calificada como sexista. Esto se debe a que el culto está inscrito en, y fomenta, un modelo de relaciones de género que reconoce la naturalidad únicamente de: dos sexos, masculino y femenino; dos géneros, asignados a aquellos unívocamente; y una serie de características físicas y éticas esenciales, atribuidas a cada uno de dichos sexos/géneros.

En el sur de California, y probablemente en muchas otras áreas de los Estados Unidos, el culto guadalupano mantiene este cariz conservador en lo que respecta al género. Así me lo confirmó en 2012 una mujer joven, sandieguina de origen mexicano, con un análisis análogo

al que hizo el mismo año la informante defeña mencionada arriba: la Virgen de Guadalupe representaba, básicamente, un modelo de feminidad tradicional.

Sin embargo, muchas representaciones guadalupanas en “So-Cal”, incluyendo las de género, mostraban una diferencia crucial con respecto a las que circulaban en México: habían sido revisadas por el movimiento chicano. Este incluía e incluye corrientes artísticas y feministas (ver apartado 5.2.1) que han modificado la iconografía y semántica ortodoxas. Numerosas escritoras y artistas plásticas chicanas y/o feministas han creado obras cuyo tema central es la Guadalupeana, pero reformulada desde una nueva perspectiva de género. Por ejemplo, Yolanda Lopez, una de las muralistas que contribuyó a pintar Chicano Park, creó una serie de cuadros que muestran a mujeres de origen mexicano con rasgos guadalupanos, llevando a cabo acciones consuetudinarias. Esta serie, en principio inocua, suscitó sin embargo cierta polémica tras su publicación, por lo que se entendía como una falta de respeto hacia la figura sagrada. La serie de pinturas de Alex Donis titulada *My Cathedral*, presentada en una galería de San Francisco de 1997, incluía la obra “Mary Magdalene and Virgen de Guadalupe”, en la que aparecían ambas mujeres besándose. La serie provocó una gran polémica, y dos de las obras —en las que aparecían besándose respectivamente Jesús con el dios hindú Rama, y el Ché Guevara con César Chávez— fueron destruidas⁷. También causó un importante revuelo mediático —incluyendo mensajes homófobos y amenazas— la obra *Our Lady* de la artista Alma López (1999) en una exhibición en el Museum of International Folk Art [Museo de Arte Popular Internacional] (Santa Fe, Nuevo México) en 2001. *Our Lady* mostraba a una mujer de origen latinoamericano con algunos atributos guadalupanos, pero también con otros prehispánicos, parcialmente desnuda y con postura desafiante⁸. Desde entonces, estas y otras artistas han empleado la imagería guadalupana, para expresar significados sobre género transgresores. Tanto es así que ya pueden encontrarse incluso recopilaciones de imágenes sobre este género, como las incluidas en el artículo “Queer Lady of Guadalupe: Artists re-imagine an icon” [Señora de Guadalupe Queer: los artistas reimaginan un icono] (Cherry, 2013).

Algunos sacerdotes, organizaciones y creyentes católicos estadounidenses han considerado esta modificación de la iconografía guadalupana blasfemo. De este tratamiento chicano de la figura yo infiero más bien una apropiación estratégica. Por ejemplo, la siguiente reivindicación de la Guadalupeana, también en el contexto de Chicano Park: “I became a model, of sorts, for the Virgin of Guadalupe image that he [Mario Torero] painted on one of the pillars. So for nearly forty years, a female icon, La Virgin de Las Americas has watched over the park. Perhaps all these years she has been acting as a protectress for women’s voice and actions [...] Being under the protection of La Virgin de las Americas the Park’s female

⁷ La pintura guadalupana de Donis participó en una segunda polémica en México en 2014, cuando un usuario de Facebook la empleó como imagen de cabecera para la página “Guarralupe”. La página, que incluía otras imágenes provocadoras de la Guadalupeana, generó una campaña de protesta que pedía a Facebook el cierre de la página.

⁸ En 2011, Alma editó junto a su esposa la obra *Our Lady of Controversy* [Nuestra Señora de la Controversia] (Gaspar y López, 2011), un conjunto de ensayos que analizan el suceso.

heritage will surely be affirmed” [Me convertí en una suerte de modelo para la imagen de la Virgen de Guadalupe que Mario Torero pintó en uno de los pilares. Así que por casi cuarenta años, un icono femenino, La Virgen de las Américas ha velado por el parque. Quizá todos estos años ella ha actuado como protectora de la voz y las acciones de las mujeres (...) Estando bajo la protección de la Virgen de las Américas, el patrimonio femenino del Parque seguramente será sostenido] (Sanchez, 2012). La propia Alma López menciona que “Mexican feminist activist women told me that after my presentation, they see the image differently. They had rejected her as a construction of the Catholic church, but that after hearing my interpretation, they may reclaim her as a female indigenous activist symbol” [Activistas feministas mexicanas me dijeron que, tras mi presentación, ven la imagen de forma diferente. La habían rechazado como una construcción de la Iglesia Católica, pero tras escuchar mi interpretación, pueden reclamarla como un símbolo indígena femenino para el activismo] (López, s. a.).



La carga de género de la Virgen de Guadalupe también ha sido revisada en la literatura chicana. La poetisa Gloria Anzaldúa, en su obra *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987), afirmaba que la Virgen de Guadalupe había supuesto la asexualización de las divinidades femeninas aztecas (Snodgrass, 2006:30). Otras autoras chicanas han escrito críticamente sobre esta figura religiosa. Véase el siguiente fragmento escrito por Sandra Cisneros: “Virgencita de Guadalupe. For a long time I wouldn’t let you in my house [...] Couldn’t look at you without blaming you for all the pain my mother and her mother and all

our mothers' mothers have put up with in the name of God" [Durante largo tiempo no te dejé entré en mi casa. No podía verte sin culparte por todo el dolor que mi madre, y su madre, y todas las madres de nuestras madres habían soportado en nombre de Dios] (ibid., p. 548). En un sentido parecido al propuesto por Alma Lopez, el libro *Untie the Strong Woman* [Desata a la mujer fuerte] (Estés, 2013), concibe a esta figura religiosa como una expresión de “la Madre”, una faceta femenina de la divinidad o lo sagrado femenino.

Similarmente, el Guadalupe Art Project de la diócesis de San Diego de la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos tenía como lema “Exploring the Feminine Face of the Divine” [Explorando la Cara Femenina de lo Divino], mostrando que las interpretaciones de género heterodoxas desde, aunque proceden principalmente del arte chicano, parecen haberse transferido también a otros campos sociales.

6.6.2. *Importancia relativa del santuario*

Los dos modelos de visita al santuario —mayoritariamente única en el caso jacobeo y anual en el caso guadalupano— ponen de manifiesto una divergencia adicional entre ambas peregrinaciones: el énfasis en la ruta de la peregrinación jacobea, frente al énfasis en el santuario de la guadalupana.

La parcial independencia del Camino de Santiago con respecto al sepulcro del apóstol no es ajena a la actividad de los agentes laicos que intervienen en la peregrinación: las Administraciones Públicas y las Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago. Tal y como describe Nieves Herrero (2009b), estos agentes fomentan una visión del viaje como actividad atractiva per se, un fin que no necesita metas geográficas. De hecho, cuando Coleman y Eade comentan la monografía de Nancy L. Frey sobre el Camino de Santiago, *Pilgrim stories: on and off the Road to Santiago* (1998), ponen de relieve la ausencia del santuario en el relato: “for Frey the arrival is anticlimatic” [para Frey, la llegada es anticlimática] (Coleman y Eade, 2004:11).

El Camino de Santiago cuenta a su vez con varias rutas. El Camino Francés es la principal, la mejor atendida y la más visitada, pero otras rutas —el Camino del Norte, el Camino Primitivo— también están recibiendo apoyo público institucional. En general, el Camino ha sido habilitado —principalmente por los gobiernos regionales— para facilitar el tránsito de forma privada, señalizándolo exhaustivamente y dotándolo de una red de albergues. Estas iniciativas, unidas a la presencia de numerosos núcleos poblacionales que el Camino atraviesa —muchos de ellas producto precisamente de la peregrinación medieval—, garantizan la manutención y el alojamiento de los viajeros. De esta manera, los peregrinos jacobeos pueden prescindir del apoyo logístico móvil que sí requieren los grupos de peregrinos guadalupanos para alcanzar el santuario en el D. F., especialmente si acuden a pie y desde grandes distancias.

La relativa autonomía de la ruta jacobea ha dado lugar a varios usos novedosos del Camino de Santiago. Además de la extensión de la peregrinación hasta Finisterre, cada vez más habitual (ver Herrero, 2009a; Sánchez-Carretero, 2015), algunos visitantes recorren la ruta en sentido contrario al habitual, o cubren etapas anteriores —es decir, más distantes del santuario compostelano— a las que ya han visitado. Estas prácticas están ausentes en el caso guadalupano, o al menos no se vinculan con la peregrinación en el imaginario social⁹.

Por otra parte, los grupos de peregrinos que se dirigen hacia la Basílica de Guadalupe a menudo visitan otros santuario menores o, en términos de Turner, “sacred way stations” [estaciones del camino sagrado] (Turner, 1973:227). Este tipo de viajes guadalupanos, en los cuales el trayecto seguido hasta el santuario es importante por sí mismo, se asemejan al resto de peregrinaciones mexicanas, a los peregrinajes europeos en general y al Camino de Santiago en particular (ibid.). Por último, un buen número de peregrinaciones guadalupanas no se dirigen al santuario defecho, sino a través de otras rutas y a otros centros. Además de los templos con advocación guadalupana presentes en todas las diócesis mexicanas y muchas estadounidenses, otras ermitas, capillas o lugares atraen visitas de peregrinos locales. Por ejemplo, el Santuario del Desierto (San Luís Potosí, México), que recibe visitas el primer domingo de cada mes, o el Monte Rubidoux (Riverside, Estados Unidos), al que ascienden peregrinos guadalupanos cada diciembre.

6.7. Carácter devocional

El carácter devocional del viaje es otro de los temas que comparten. Como he mencionado, tanto el viaje jacobeo como el guadalupano tienen un origen cristiano. Aunque el auge del Camino de Santiago en las últimas décadas ha coincidido con su secularización, la religiosidad de la práctica sigue estando disponible para los actores. Mientras que la motivación católica se da por sentado durante las peregrinaciones guadalupanas, los peregrinos jacobeos pueden tanto aceptarla como rechazarla. De esta manera dan un uso estratégico a la sacralidad del viaje, rasgo que permanece latente el resto del tiempo. Por ejemplo, un visitante que acude a la ruta con intención principalmente deportiva, pero que coincide con otros peregrinos en contextos religiosos, experiencia que valora positivamente y en términos emotivos, pero interpretada vagamente. La propia Arquidiócesis de Santiago reconoce la debilidad de su posición ortodoxa en el Camino al exigir a los peregrinos solamente que tengan una “actitud de búsqueda” para concederles la Compostela, la acreditación católica oficial.

Por otra parte, los traslados a la Basílica de Guadalupe no son tan uniformes cuando se observan individualmente. El discurso dominante en México sobre las peregrinaciones ejerce

⁹ Una excepción sería la Carrera Antorcha Guadalupana descrita en el punto 4.3.1, que avanza en sentido opuesto a la peregrinación.

una gran presión social sobre los participantes para que declararen públicamente su afiliación católica. Sin embargo, varios peregrinos que entrevisté reconocieron en privado que esta cuestión estaba supeditada a otras, bien porque la manda ocupaba un lugar central —por encima de las justificaciones teológicas— en la explicación de la práctica, bien porque esta tenía un significado heterodoxo para el participante. Para algunos peregrinos guadalupanos, el viaje tiene un contenido principalmente familiar o local, un festejo más del año que puede incluso adquirir carácter obligatorio. Para otros pocos, la Morenita no es solo la madre de Jesucristo, sino el objeto último de culto. Como me dijo uno de los responsables de una peregrinación municipal: “yo no tengo religión alguna, sólo adoro a la Virgen y ya”. Hechos como este me llevan a discrepar de lo sostenido por Laguna Arias, al menos en lo que respecta a los casos guadalupano y jacobeo, cuando afirma que “habitualmente, las creencias y prácticas al interior de las peregrinaciones están controladas por el poder eclesial” (Lagunas Arias, 2012:40).

Por el contrario, la versatilidad con la que los actores manejan la dimensión religiosa de ambas peregrinaciones dificulta su separación entre depositarios de una Pequeña Tradición y de una Gran Tradición, tal y como fueron enunciadas por Robert Redfield. En México y, en menor medida, en los Estados Unidos, se observa una ortodoxia popular que defiende el canon iconográfico y semántico católico asignado a la Virgen de Guadalupe, criticando ciertas modificaciones o acompañamientos temáticos considerados irrespetuosos: máscara de gas, tabla de surf. Esta presión conservadora extra-eclesiástica contrasta con cierta permisividad iconográfica de algunos sacerdotes, especialmente estadounidenses. Por ejemplo, el cura *anglo* de una parroquia de la localidad de Encinitas (San Diego) quien se ofreció a albergar el mosaico *Surfing Madonna*, que muchos devotos mexico-estadounidenses encontraban ofensivo. En línea con lo afirmado por María Cátedra (2000:65), más que esta división dicotómica entre Pequeña y Gran Tradición, las observaciones permiten vislumbrar “seres creativos y —hasta cierto punto— libres”.

6.7.1. *Valoración positiva*

La valoración positiva de la peregrinación es otro rasgo que puede hallarse en ambos contextos. Se vincula con el tema inmediatamente descrito, porque el carácter devocional de la práctica contribuye —y probablemente es generado— por la sacralidad que se le atribuye. Por otra parte, la valoración positiva puede mantenerse sin justificación religiosa. Por ejemplo, una informante defeña que se declaraba no practicante, comparaba positivamente la “normalidad” de las peregrinaciones a la Basílica con el “fanatismo” de los viajes equivalentes a La Meca.

La peregrinación también puede ser apreciada por los beneficios de diversa índole que se espera reporte. La curación es uno de los objetivos perseguidos por muchos peregrinos

guadalupanos y jacobeos, o concebida como parte posible del viaje. Se hallan en los dos casos creencias sobre la cualidad sanadora de manantiales situados en el santuario —como el de la Capilla del Pocito— o en la ruta de peregrinación —como la Fuente de la Salud en Cacabelos (León)—.

Asimismo, en los dos casos los peregrinos y otros actores sociales pueden otorgar una buena valoración a la práctica a expensas de otras actividades, o incluso de ciertos tipos de peregrinación, como se ha visto en el apartado 4.6.3. Esto ocurre de forma particularmente visible cuando emplean, explícita o implícitamente, el criterio sagrado/profano, o auténtico/falso, para evaluar. De esta manera, la misma informante recién citada contrastaba el “manipuleo” que suponían las Mañanitas de Televisa, es decir, las canciones que artistas famosos dedicaban a la Guadalupana (ver apartado 4.3), con la autenticidad de las expresiones de fe de los peregrinos. En la misma línea, Tyrakowski puntualizaba que “el tráfico de forasteros no es turístico en el sentido de descanso, distracción o entretenimiento, sino un tipo de movimiento especial, con motivaciones internas y con rasgos auténticos de peregrinación que se caracterizan por gastos, trabajo y sacrificios en comunidad, y todos los elementos de la 'economía de culto'” (Tyrakowski, 1998:70). También el culto guadalupano estadounidense ofrece muestras de ensalzamiento de la peregrinación con respecto a otras actividades. Por ejemplo, el 12 de diciembre de 2013, el reverendo John Auther, párroco de la iglesia Our Lady of Guadalupe, se refería así a los tenderetes desplegados en torno al templo: “Por una parte, me parece que dan un ambiente de festividad. Por otra parte, cualquier cosa comercial se presta a disminuir lo espiritual y uno siempre tiene, como persona, que ver a través de todo lo comercial y ver que esto, más que todo, es una fiesta espiritual” (Univisión, 2013:47"-1' 10").

6.7.2. Sesgo penitencial

La peregrinación caminada puede ofrecer un sesgo penitencial para los asistentes, una opción especialmente popular en el caso guadalupano. Ana Rito Valero describe este viaje como una ordealía: con grandes retos físicos y psicológicos, incomodidades, rigurosa intemperie, peligros y, en general condiciones críticas que, sin embargo “se soportan y se viven incluso con un cierto gusto” (Valero, 1998:67). En la Villa es habitual ver peregrinos que avanzan de rodillas, algunos ya desde el exterior del recinto y/o ascendiendo al Tepeyac de esta manera. Pese a que la mayoría de ellos se laceran las rodillas al desplazarse de esta manera, muchos de ellos se niegan a ser atendidos: para los peregrinos son “heridas provocadas por la fe y la esperanza” (Rodríguez, 2008).

En el Camino de Santiago las muestras de castigo físico auto-infligido son muy raras. En mis períodos de trabajo de campo no observé ninguna personalmente, ni me informaron de que hubiera ocurrido alguna. Tan sólo escuché una mención al tema de la penitencia a uno de

los peregrinos, quien me contó que un familiar suyo le había recomendado que se pusiera un puñado de garbanzos en los calcetines al ver la catedral de Santiago de Compostela, para caminar dolorido hasta llegar al santuario. Es decir, cuanto menos existen trazas de un discurso penitencial asociado al Camino.

Ambas peregrinaciones son muy exigentes físicamente cuando se recorren por medios tradicionales. Una parte importante de los estímulos que reciben los viajeros procede de su propio cuerpo al ejecutar una actividad intensa y carente de muchas de las comodidades de la vida cotidiana. De esta manera, el dolor, el cansancio, la sed, el hambre, las sensaciones de frío y de calor son virtualmente inevitables durante ambas peregrinaciones. Durante las etapas nocturnas —raras en la ruta jacobea, pero no tanto en las guadalupanas— la ausencia de visión facilita la introspección y estos perceptos cobran aún más relevancia. El discurso penitencial permite homologar este sufrimiento convirtiéndolo en ofrenda y, por tanto, puede animar a exacerbarlo.

6.7.3. *Votos*

La lógica de la contraprestación fue una parte fundamental del culto a Santiago Apóstol en España, desde la Edad Media hasta el siglo XIX. El ejemplo paradigmático es el “Voto de Santiago”, el compromiso de pago anual al santo a cambio de su intervención en favor de los ejércitos cristianos en la mítica Batalla de Clavijo. Los Reyes Católicos extendieron el tributo tras la conquista de Granada (Márquez, 2004:282), y hubo intentos posteriores de estatalizarlo plenamente. Sin embargo, el Pleito Grande (1578-1592), el más costoso hasta la fecha, bloqueó su generalización (ibid., 291). Y aunque Santiago de Compostela defendió hasta principios del s. XIX el carácter “universal y perpetuo del voto”, los debates de las Cortes ya auguraban para entonces el auge del discurso nacionalista, y la inadecuación de una figura propia del Antiguo Régimen: “[el voto no] se origina en un contrato libre entre los pueblos de España y aquel cabildo” (ibid., pp. 284 y 405).

Las promesas, tan comunes en las peregrinaciones a la Basílica, también están presentes en el Camino de Santiago contemporáneo. No obstante, su incidencia es mucho menor: durante mis estancias en la ruta jacobea, tan sólo cerca de un 3% de los informantes afirmó haber realizado un voto asociado a la peregrinación. Además, en estos casos la promesa no se esgrimía como razón principal para emprender el viaje, sino tan sólo como una opción adicional¹⁰.

En el contexto del Camino de Santiago, las promesas son conocidas con este mismo término o, más raramente, con el de “voto”. A diferencia de lo que ocurre en México, la

¹⁰ Con todo, mis observaciones a este respecto tienen un quinquenio de antigüedad, y pueden estar obsoletas para describir el fenómeno emergente, posmoderno, del Camino de Santiago actual. La idea del voto estaba presente ya durante mi trabajo de campo, y este tropo puede haber ganado o perdido preeminencia desde entonces.

expresión “manda” no parecía tener reconocimiento entre los actores sociales de la peregrinación española.

Capítulo 7

Conclusiones

En el primer capítulo identifiqué los principales enfoques empleados por la Antropología para analizar el fenómeno de las peregrinaciones religiosas. Como se vio allí, los sugeridos desde la década de los 1990 no son mutuamente exclusivos, sino que enfatizan diferentes dimensiones de la práctica. La interpretación de los peregrinajes como arenas para discursos en competición sostenido por Eade y Sallnow (1991) superó la división entre los autores que mostraban las peregrinaciones como mecanismos del status quo y los que las concebían como contestatarias de la estructura social. En la actualidad, la ruptura teórica principal en este campo de estudio parece ser la que hay entre dos tendencias de sentido opuesto concernientes a la definición del término 'peregrinación': algunos autores defienden la flexibilización del concepto, equiparándola con otros tipos de movilidad humana (p. ej., Collins-Kreiner, 2010:446), mientras que otros buscan restringir su contenido (p. ej., Margry, 2008b:19-20). Sin embargo, ambos acercamientos coinciden en tres aspectos (ver apartado 1.6): el peregrinaje es un fenómeno cuya relevancia social está aumentando, el concepto 'peregrinación' precisa una revisión, ya sea para ampliar o estrechar su contenido, y los individuos tienen una capacidad creciente de apropiarse y personalizar la devoción religiosa.

Las figuras religiosas que originaron los dos cultos descritos en este documento, la Virgen de Guadalupe y el Apóstol Santiago, también han sido objeto de análisis socio-histórico. La mayoría de las interpretaciones académicas las han visto como símbolos nacionales, si bien solo la figura guadalupana mantendría esta cualidad contemporáneamente. En consecuencia, sus peregrinaciones asociadas serían rituales nacionales. Por su parte, el Camino de Santiago sería una de esas arenas mencionadas donde competirían diversos discursos.

En los capítulos 2 a 6 he descrito las peregrinaciones inspiradas por la figura guadalupana en dos contextos, y las he comparado con sus homónimas jacobeanas. He intentado que dicha descripción fuera lo más objetiva posible, en el sentido de fidedigna al dato empírico, pero inevitablemente la selección de los rasgos que he considerado fundamentales ha provenido de un marco de sentido que la ha sesgado. Creo, no obstante, que dicho sesgo es identificable, y que las dimensiones que más he atendido son básicamente las mismas tratadas en la literatura

antropológica sobre el fenómeno: su expresividad, su función social transformadora o reactiva, el correlato identitario, su similitud con otras formas de movilidad geográfica (principalmente el turismo y la migración), su carácter transaccional, el papel de la Iglesia.

No obstante, por encima de todo he sido especialmente sensible mi exposición a los aspectos civiles de la práctica, tal y como lo fui durante mi observación. Esta preferencia se desprende del presupuesto último de mi proyecto de investigación: la categoría 'ciudadanía' estaría cambiando actualmente debido a varias fuerzas globalizadoras, y se alejaría de la de 'nacionalidad', con la que ha estado vinculada tradicionalmente. Esta modificación se manifestaría en numerosas esferas de la vida social, incluyendo las peregrinaciones guadalupanas y jacobeanas. Estas hipótesis conceptuales son difíciles de comprobables —especialmente mediante el análisis antropológico, eminentemente hermenéutico—, pero tienen consecuencias observables que me permitieron formular la serie de hipótesis de trabajo, falsables, que trataré en el siguiente apartado.

El volumen de datos etnográficos que he producido, y que he recontado en los anteriores capítulos, me permite ahora contrastar los marcos teóricos sugeridos en la literatura antropológica, así como las hipótesis iniciales e intermedias de mi proyecto de investigación. En los siguientes apartados evaluaré sucesivamente su plausibilidad, para terminar proponiendo un nuevo ángulo interpretativo de las peregrinaciones contemporáneas estudiadas.

7.1. Revisión de las hipótesis

Enmimismado en las tareas del trabajo de campo, en la aprehensión cabal del mensaje de cientos de fuentes primarias y secundarias, o en el bordado minimalista de documentos con piezas disímiles, me resultaba fácil perder de vista el hilo conductor de la investigación, de esa brújula heurística que informaba del sentido de cada viaje de ida y vuelta a la empiria y a la reflexión.

Afortunadamente, los objetivos del proyecto que guiaron cada etapa del estudio me ayudaron a evitar la dispersión excesiva de la atención en un maremágnum de significados. En última instancia, el fin último de cada uno de esos proyectos era posar la mirada antropológica sobre el fenómeno escogido a través de las lentes cognitivas verbalizadas en forma de hipótesis. Inevitablemente, de ese encuentro surgió la constatación de problemas de graduación, y de la necesidad de cambiar de lentes.

Creo que contar la historia de dichos ajustes, es decir, reconstruir el objeto de estudio, permitirá evaluar con mayor fidelidad la producción de conocimiento. Por ello, a continuación mencionaré las hipótesis que formulé en cada etapa de investigación, y describiré las modificaciones que experimentaron tras su encuentro con la realidad social. Espero que estas sean mis últimas hipótesis pre-doctorales, y que quede evidenciada su metamorfosis en tesis

al final de esta obra.

7.1.1. Hipótesis iniciales (2008)

En 2008 empecé una primera investigación sobre las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe, dirigida a la obtención del Diploma de Estudios Avanzados, que dio como resultado una tesina que defendí en 2011. El proyecto de dicha investigación incluía el siguiente set de hipótesis iniciales:

1. *La Virgen de Guadalupe es un símbolo nacional en México.*
2. *Las relaciones que se establecen durante las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe difieren de las existentes en la estructura social cotidiana.*
 - 2.1. *Los participantes en estas peregrinaciones experimentan una reformulación de su identidad.*
 - 2.2. *Este proceso de identificación se produce merced a la redefinición de las relaciones sociales estructurales.*
3. *Las peregrinaciones guadalupanas son un rito de paso para sus participantes.*
 - 3.1. *Las visitas a la Basílica de Guadalupe suponen un ritual de iniciación nacional.*

Este conjunto de proposiciones pretendía ser una garantía epistemológica contra las prenociones que, como sujeto investigador, pudieran afectar a mis observaciones. Sin embargo, su formulación traslucía la influencia de mis observaciones previas en el Camino de Santiago, y de la teoría turneriana sobre las peregrinaciones cristianas como proceso ritual gobernado por símbolos. Tácitamente, con estas hipótesis buscaba también establecer un paralelismo de las figuras sagradas que inspiran las peregrinaciones jacobeanas y guadalupanas con sus respectivas peregrinaciones.

En el capítulo 6 he comparado con cierta extensión ambos mitos y las prácticas devocionales asociadas a cada una. Pero en el momento de formulación de las hipótesis citadas, previo al trabajo de campo en México, solo tenía conocimiento de dos similitudes formales que me llevaron a equiparar a priori ambos fenómenos. Primeramente, los dos tienen un origen religioso —y específicamente católico— que todavía permanece en su manifestación moderna, a través de las representaciones sociales y del *modus operandi* de los actores sociales que intervienen. La Iglesia Católica es uno de dichos actores en ambos casos, controlando el santuario que sirve de punto de destino a las peregrinaciones. Además, las sociedades mexicana y española están vinculadas históricamente, y todavía en la actualidad comparten numerosos rasgos culturales. En el apartado 2.4 pormenorizé el origen peninsular de las prácticas y narrativas novohispanas. Las correspondientes a apariciones marianas siguen un modelo similar a las equivalente castellanas del Medievo, tal y como las describe

William A. Christian en su obra *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)* (1990). Pero el caso guadalupano presenta una particularidad que no conocí hasta que comencé la investigación: la Virgen de Guadalupe no se erigió como emblema nacional mexicano imitando a los santos y advocaciones de origen español, sino sobre todo a través de su oposición con ellos, en un proceso de “liberación espiritual” que supuso el preludio de la descolonización (Lafaye, 1977:281).

En segundo lugar, el mito fundacional de los dos peregrinajes se enlaza íntimamente con la historia nacional de cada país (ver apartados 2.5 y 6.6.1). En el caso español, la figura de Santiago el Mayor fue durante la Reconquista medieval el símbolo predilecto del reino astur-leonés, uno de los ancestros políticos del moderno Estado-nación. Aunque la relevancia nacional del santo disminuyó desde el siglo XVI en adelante, persistió a través de algunas instituciones, como la Orden militar de Santiago o el Voto a Santiago, un impuesto con carácter universal que subsistió hasta 1812. Por su parte, la Virgen de Guadalupe ocupa un puesto fundamental en la historia de México, desde la época novohispana hasta la actualidad.

En virtud de estas semejanzas formales, establecí una relación de oposición que me parecía sensata pese su simplicidad, o quizá precisamente debido a ella. Es la siguiente: Santiago / Camino de Santiago = Virgen de Guadalupe / peregrinaciones a la Basílica. Pero esta igualdad de inspiración levi-straussiana no resistió a las observaciones de campo en México D. F. Aunque ambas actividades comparten la denominación 'peregrinación', su ejecución difiere enormemente, así como los significados de la figura sagrada asociada a cada caso¹.

En resumen, las hipótesis asumidas al comienzo de la investigación eran más aptas para explicar el caso jacobeo que el guadalupano. Tras contrastarlas con las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe observadas en 2008 y 2009, todas las hipótesis fueron refutadas en mayor o menor medida. La primera de ellas sigue pareciéndome cierta, aunque con matices que se plantearán en el apartado 7.4. La Virgen de Guadalupe es, efectivamente, un símbolo nacional en México, pero no actúa únicamente integrando a la población, sino también como campo de batalla donde se enfrentan discursos irreconciliables hasta la fecha. Asimismo, el trabajo de campo en los Estados Unidos me llevan a extender dicha tesis al caso sandieguino, donde la Guadalupana puede simbolizar la nación mexicana. Por otra parte, también puede representar la mexicanidad desligada del Estado, y por tanto, reivindicar la pertenencia a una comunidad imaginada sin por ello necesariamente abandonar la ciudadanía californiana, o incluso estadounidense.

Tampoco el carácter antiestructural de la práctica aducido en el proyecto resistió al examen empírico posterior. Dicho carácter no resultó ser tan marcado, ni funcionar a tantos

¹ Pese a ello, resulta interesante que el independentista Fray Servando Teresa Mier llevó a cabo en el s. XIX una operación lógica entre figuras religiosas análoga: inspirado por las narrativas que vinculaban a Santiago el Mayor y la Virgen del Pilar, sostuvo que la tilma guadalupana era una reliquia dejada por Santo Tomás a los indígenas mexicanos, quienes le habrían denominado Quetzalcóatl (Lafaye, 1977:198 y 362).

niveles, como yo esperaba basándome en la experiencia jacobea. Es cierto que en algunos momentos, como tras la llegada al santuario, la actividad cobra un aire festivo y las interacciones dan muestra de relaciones no jerárquicas, una situación cercana al estado de 'communitas' preconizado por la teoría turneriana. Sin embargo, en la mayoría de las ocasiones persiste una estructura interna que reproduce la matriz cotidiana, y la libertad personal está restringida. Los grupos de peregrinos, especialmente los que se desplazan a pie y los de gran tamaño, están sujetos a unos horarios y ritmos exigentes, y suelen generar un cuerpo de responsables con capacidad directiva.

En cuanto al potencial de las peregrinaciones a la Basílica para reformular la identidad persistente de sus participantes, no era ni muchos menos universal. Desde luego, no aparecía como tal en el discurso nativo. Véanse, por ejemplo, los motivos para ir a la Basílica que reconocía uno de los supervisores de la peregrinación desde Zumpango (Estado de México) de 2009: “Algunas personas tienen esa manda de llevar su imagen y pues otras personas lo hacen por que les nace del corazon hacerlo. Unas más las hacen como hobby, otras más como distracción. En fin, son muchas las razones por las que van”. En general, los participantes justifican su peregrinación por crisis económicas o de salud, pero no identitarias. Sí es cierto que algunos peregrinos persiguen transformar su comportamiento cotidiano a través de la práctica, como los que acuden a la Capilla de Juramentos (ver apartado 3.2.1), o la adolescente que afirmó en el santuario en 2008: “Quiero que me quite lo vaga”. Pero resulta discutible que esta modificación conductual, incluso si supusiera un cambio en la auto-imagen del peregrino, implicase también una modificación de la identidad social y personalmente reconocida.

Las observaciones entre 2008 y 2009 me permitieron inferir que las peregrinaciones guadalupanas eran, ante todo, una actividad devocional, y que el acto ritual no conllevaba una reformulación identitaria, sino el acercamiento a lo sagrado. De hecho, en la mayoría de los casos las peregrinaciones guadalupanas eran una actividad ordinaria, aunque poco frecuente, en la vida anual de los participantes. En este sentido, tenía más bien una función reguladora que transformadora. Si acaso, la mayoría de las peregrinaciones guadalupanas observadas colaboraban en reafirmar las identidades preexistentes —por ejemplo, como mexicanos, católicos guadalupanos, y/o como miembros del colectivo de origen— en vez de impugnarlas. Por lo mismo, las peregrinaciones a la Basílica tampoco mostraban un marcado papel iniciático. Para la población de Ciudad de México, la realización del viaje no devenía en la adquisición de un nuevo estatus al regreso². Tampoco era percibido como una iniciación por los participantes entrevistados, a diferencia de lo que testimoniaban muchos asistentes al Camino de Santiago.

7.1.2. Hipótesis empleadas en San Diego (2011)

² Aunque esto sí podría cumplirse para las poblaciones rurales alejadas de la capital, según Barba (1998b:10).

El segundo período de trabajo de campo dirigido a conocer la devoción guadalupana, en esta ocasión en la ciudad californiana limítrofe con Tijuana también fue guiado por un proyecto de investigación, cuyas hipótesis mostraban el replanteamiento conceptual del fenómeno de las peregrinaciones, con respecto a la etapa anterior. Eran las siguientes:

1. *Hay un grupo social en San Diego identificable por su procedencia mexicana.*
 - 1.1. *Los ciudadanos mexicanos que viven en San Diego están conectados a otros grupos sociales a través de lazos de naturaleza distinguible: con la población mexicana que viven en México, en términos históricos, culturales y lingüísticos, y con el resto de la población sandieguina a través del trabajo y la residencia.*
2. *La iconografía, narrativas y valores relacionados con la Virgen de Guadalupe forman parte del bagaje cultural de este grupo.*
 - 2.1. *Estos elementos provienen del patrimonio cultural mexicano.*
3. *El colectivo mexicano emplea la figura de la Virgen de Guadalupe durante las peregrinaciones con fines políticos e identitarios.*
 - 3.1. *En ese proceso, las representaciones sociales sobre México y los Estados Unidos son reproducidas y modificadas por dicho colectivo, con el fin de acomodar una pertenencia dual.*

En suma, lo que pretendían estas hipótesis redactadas en Madrid era reconocer la existencia de un grupo poblacional, con límites difusos y lábiles pero característico. Y constatar la devoción por parte de este colectivo hacia la Virgen de Guadalupe, de la cual ya había tenido noticia por parte de personas y grupos de origen mexicano residentes en otras áreas de los Estados Unidos (p. ej., Díaz-Barriga, 2002; Holmes-Rodman, 2004; Vallecillo, 2008). Devoción que, además, no habría surgido de forma independiente, sino que se trataría de una ramificación de la mexicana. Suponía que, como en México D. F., en el centro del culto se hallarían las peregrinaciones a algún santuario guadalupano.

Es decir, si la serie de hipótesis recogida en el apartado anterior estaba informada por mi trabajo de campo en el Camino de Santiago, esta otra lo estaba por mi estancia en México, D. F. Retrospectivamente, resulta obvio que algunas de las afirmaciones eran ingenuas, e inadecuadas para dar cuenta de la realidad social sandieguina. Sin embargo, estas certezas solo fueron posibles tras visitar el campo e intentar ajustar, bastante infructuosamente, las creencias previas a las observaciones empíricas.

De dicho contraste aprendí lo siguiente. La procedencia mexicana no es una característica constante, sino que podía expresarse, o no, a través de varios criterios — posesión de identificación oficial mexicana, fenotipo, lenguaje materno— y por parte de varios actores sociales, de los colectivos considerados propio o ajeno. En San Diego, y probablemente en muchas otras áreas multiculturales, existen numerosas comunidades

imaginadas “superpuestas”, con definiciones ligeramente diferentes entre sí, y a menudo tácitas o vagas, que permiten agrupar pragmáticamente —esto es, contextualmente— a individuos diversos de acuerdo a otros criterios, inactivos aquí. Las categorías emic “mexicano”, “chicano”, “hispano”, “latino” (y sus equivalentes en inglés) permitían nombrar algunas de esas agrupaciones, que, más que comunidades, actuaban como recursos identitarios flexibles. De esta manera, varios muralistas de Chicano Park podían tener procedencia familiar no mexicana, o incluso no latinoamericana, sin que ese detalle restara un ápice de chicanidad a sus obras ni al parque. Y, continuando con el ejemplo del parque, Mario Torero podía ser el muralista guadalupano por excelencia, pintar representaciones de la Virgen que eran objeto de culto local, ser considerado —y considerarse él mismo— chicano, sin tener origen mexicano. Este último detalle no era muy conocido, ni significativo en los contextos observados, pero pone de manifiesto que toda taxonomía tiene carácter ideacional, y que las categorías etic, por afinadas y flexibles que sean, probablemente no saldrán indemnes de las necesidades prácticas de los actores sociales. Asimismo, el interior del grupo presentaba también otras diferencias internas que se activaban según el contexto y que podían dar lugar a fraccionamientos internos: la nacionalidad —mexicana o estadounidense—, el idioma empleado —principalmente español o inglés, pero también algunos códigos lingüísticos específicos de sub-grupos, como los chicanos—, el credo religioso, etcétera.

La mención a la ciudadanía en la sub-hipótesis 1.1. también resultó ser equívoca. Con su uso en 2011, pretendía salvar la diversidad de casos concretos —por ejemplos, y empleando una terminología extendida: migrantes de primera, segunda y tercera generación— que preveía encontrar. Sin embargo, presentó dos problemas heurísticos. El primero, que debía haber previsto, era la inclusión con el término “ciudadanos” de una teoría ambigua que precisaba una aclaración. El segundo, más difícil de prever, era el propio uso nativo oficial del término “citizen”, que se contraponía al de “national” para indicar una mayor concesión de derechos³. Con respecto al contenido de esta sub-hipótesis, resultó ser relativamente cierta, pero con la variabilidad que aportaba el carácter identitario flexible de la población de origen mexicano.

En cuanto a la segunda hipótesis formulada, el trabajo de campo confirmó su fidelidad con la empiria, aunque también matizada. Buena parte del mito guadalupano forma parte del imaginario social sandiguieno general. La iconografía es especialmente conocida y, como se ha visto (apartado 5.5.1.2), empleada por la población *anglo*. Numerosas iglesias católicas sandieguinas rendían culto a esta advocación mariana, aunque no todos sus parroquianos tuvieran origen mexicano. La sub-hipótesis que la acompañaba quedaba por tanto parcialmente falsada también: la Virgen de Guadalupe ya no es patrimonio cultural exclusivamente mexicano, y los actores sociales sandieguinos, como del resto de California y de otras áreas de los Estados Unidos, lo asumen como propio y están produciendo nuevos

³ Aunque los “US nationals” [nacionales estadounidenses] pueden residir y trabajar irrestrictamente en los Estados Unidos, no tienen derechos de sufragio activo ni pasivo en elecciones estatales o federales, de acuerdo a la norma 8 U.S.C. § 1408.

significados guadalupanos⁴. Asimismo, la devoción guadalupana sandieguina, aunque íntimamente ligada a la mexicana, no es reducible a ella. Creo que el siguiente fragmento de una entrevista mantenida en 2012 (continuación del recogido en una nota al pie del apartado 6.6.1) ilustra bien esa divergencia del culto local:

“The bad side is I ran into a lot of Guadalupanas, here in San Diego, who didn't seem to me to be very good people. And what I mean by that is they were very territorial, they would not be a part of a particular congregation, but also on the feast day they would show up—they didn't before. They would show up and kick you out of the benches in front of the church, the best places to see. And it was very interesting to watch that. So this was in the midst of my own illumination. And I am thinking of it as a way of looking into Marian devotion, into what we should believe, what is good, what is bad.

I see people who are, in San Diego at least, highly identified with the celebration of Guadalupe, and I realize that their behaviour, their interaction with those around them is very inconsistent, very territorial, and I even begin to hear things where the people just said: 'Leave them alone, let them do their thing. They're gonna be here and then they're gonna be gone.' And they showed up, they were there, and they would leave. You know, for they were never a part of any congregation, but they would go around from church to church and take it that's their place to do this. But quite the opposite is being a promoter of devotion to the Virgen de Guadalupe. It has a different mind”.

[Lo malo es que me crucé con un montón de guadalupanas, aquí en San Diego, quienes no me parecían muy buenas personas. Y a lo que me refiero con eso es a que eran muy territoriales: no formaban parte de ninguna congregación, pero en el día de la celebración aparecían, antes no. Aparecían y te echaban de los bancos frontales de la iglesia, los mejores lugares para ver. Y era muy interesante observar eso. Yo estaba sumido en mi propia iluminación. Y concibo esto como una forma de considerar la devoción mariana, de considerar lo que deberíamos creer, qué está bien, que está mal.

Yo veo gente, al menos en San Diego, que se identifica intensamente con la celebración de Guadalupe, y me doy cuenta de que su comportamiento, su interacción con aquellos que les rodean es muy incoherente, muy territorial, e incluso empiezo a escuchar cosas del tipo: “Déjalas, que hagan sus cosas. Van a estar aquí, y luego se van a ir”. Y ellas aparecen, están allí, y se van. Ya sabes, porque ellas nunca han sido parte de ninguna congregación, sino que van de iglesia en iglesia y asumen que es su derecho hacer esto. Pero ser un promotor de la devoción a la Virgen de Guadalupe es casi lo opuesto. Es una mentalidad diferente.]

Por último, la tercera hipótesis de partida enfatizaba las peregrinaciones como práctica guadalupana privilegiada, inspirada por el caso defeño, y les asignaba una función extraída de

⁴ Algunos de los cuales llegan al Distrito Federal mexicano gracias a las nuevas tecnologías en transporte y comunicación, completando así una vuelta de la espiral de aculturación mutua.

la literatura antropológica y del ejemplo de la Antorcha Guadalupana (ver apartado 4.3.1). Durante mi investigación conocí otros dos casos prometedores para la confirmación de esta hipótesis. En primer lugar, la marcha/peregrinación de trabajadores agrícolas californianos en 1966, promovida por César Chávez y encabezada por un estandarte con la imagen de la Virgen de Guadalupe. Esta marcha multitudinaria, pese a reivindicar derechos laborales, tenía como lema “Penitence, Pilgrimage and Revolution” y un aura decididamente religiosa (Lloyd-Moffett, 115-6). En segundo lugar, el estudio de Alyshia Gálvez del culto guadalupano neoyorquino, y sus consecuencias civiles. Esta autora, menciona específicamente el papel de las procesiones en este ámbito: “the tracing of the path serves to indelibly map the community, in this case the Mexican immigrant community —los *indocumentados* and los *guadalupanos*— in the minds of its members. [...] Cumulatively these performances lend themselves to the production of an empowered immigrant community and a redefinition of citizenship” [trazar la ruta sirve para mapear la comunidad indeleblemente, en este caso la comunidad inmigrante mexicana —los *indocumentados* y los *guadalupanos*— en las mentes de sus miembros (...) Acumulativamente, estas prácticas dirigen por sí mismas a la producción de una comunidad inmigrante empoderada, y a una redefinición de la ciudadanía] (Gálvez, 2010:106).

Pese a ello, en San Diego no observé ni obtuve referencia de peregrinaciones o procesiones guadalupanas con el mismo impacto político. Habían habido movilizaciones importantes de la población de origen mexicano que habían dado como resultado una reconfiguración de las relaciones sociales, siendo paradigmática la ocupación de Chicano Park en 1970. La figura de la Virgen de Guadalupe no abanderó la acción, aunque formó parte del elenco simbólico empleado por los participantes. Asimismo, aunque anualmente tienen lugar viajes rituales animados por el mito guadalupano, no parecen tener carácter civil transformador, al menos no a corto plazo. La procesión anual por el centro de San Diego, así como las peregrinaciones a templos con imágenes guadalupanas, sirven a menudo —no siempre— para expresar pertenencia a la nación/comunidad mexicana, pero de forma aparentemente inocua para el status quo social.

En cuanto a la doble pertenencia mencionada en la sub-hipótesis 3.1, mis observaciones confirmaron la capacidad de la figura de la Virgen de Guadalupe para acomodar identidades contradictorias, poniendo de manifiesto nuevamente la capacidad mediadora de los santos señalada por Cátedra (2000). Por ejemplo, a través de un tatuaje de la Guadalupana que identificara como mexicano a un joven nacido y crecido en Los Ángeles, y acusado de estar “pochado” por sus familiares y amigos en México. La pertenencia dual no es necesariamente a dos Estados-naciones, sino que más comúnmente los usos políticos de la figura religiosa mencionada reivindican simultáneamente la pertenencia a una nación —México o Aztlán— y a un Estado —California o Estados Unidos— diferentes. Es decir, no hay muestras de lealtad al aparato federal México, sino a la comunidad imaginada caracterizada culturalmente. Por otra parte, los símbolos nacionales mexicano —incluyendo la

Virgen de Guadalupe—, así como el simbolismo autóctono de la lucha por derechos civiles —incluyendo las peregrinaciones guadalupanas de César Chávez—, conforman un elenco disponible para activistas políticos de San Diego de origen mexicano, y es de hecho empleado asiduamente en la producción pictórica⁵.

7.1.3. *La hipótesis más recientes (2013)*

El tercer conjunto de hipótesis pertenecía a la última fase de mi investigación doctoral, durante la que efectué trabajo de campo adicional en Ciudad de México, y en la que ya intentaba recapitular las etapas anteriores, desde la etnografía del Camino de Santiago. Creo que será suficiente con plasmar y analizar aquí la primera de ellas, pues sintetizaba mi propuesta teórica:

1. Algunas peregrinaciones contemporáneas relevantes⁶, y otras prácticas de culto asociadas, actúan como rituales civiles expresando modelos específicos de ciudadanía.

1. Las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe, y la devoción guadalupana en general, en México, D. F. comunican un modelo cívico tradicional.

2 Las peregrinaciones guadalupanas, y la devoción a la Virgen de Guadalupe en general, en San Diego visibilizan la pertenencia a una comunidad imaginada transnacional, específicamente Latino o Panamericana.

7.1. Las peregrinaciones que tienen lugar en el Camino de Santiago expresan un modelo de ciudadanía transnacional, específicamente europeo.

Como puede verse, distinguía aquí las funciones sociales de cada una de las peregrinaciones observadas, e incluía en cada caso otras prácticas devocionales que formaban parte integral del culto a la figura religiosa correspondiente. En los apartados subsiguientes iré recopilando los hallazgos que he encontrado en el campo desde la formulación de esta última hipótesis, de acuerdo a cada ángulo de análisis correspondiente. El repaso a los descubrimientos y las consiguientes modificaciones del objeto de estudio culminará en el apartado 7.8, con la presentación de mi conclusión definitiva sobre las peregrinaciones religiosas estudiadas. Entretanto, baste aquí con resaltar dos apreciaciones que se desprenden lógicamente de los planteamientos construccionistas introducidos al comienzo de este texto, pero que también confirman mis observaciones persistentes de los casos guadalupano y jacobeo, y de su evolución:

⁵ Dando lugar al “artivism”, término empleado localmente para este uso político intencional del arte.

⁶ Relevantes en términos de participación humana, ubicuidad de las representaciones sociales asociadas a la práctica, y repercusión económica.

- Efectivamente, tanto las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe —y probablemente a otros santuarios guadalupanos en México y Estados Unidos— como las que transcurren por el Camino de Santiago pueden expesar paradigmas civiles, especialmente al observador empeñado en verlos.
- Pero además, y sobre todo, dichas prácticas contribuyen a la producción social de dichos modelos.

Así pues, la ejecución tradicional de la mayoría de peregrinaciones guadalupanas mencionada en la sub-hipótesis 1.1 colabora en la conservación del equilibrio de fuerzas existente en la sociedad mexicana, actualizándolo. Otro tanto ocurre con lo sostenido en 1.2: los discursos y símbolos humanistas cultivados en el Camino de Santiago español no solo tienen lugar, sino que cristalizan en referentes materiales, como los tatuajes jacobeos que muchos peregrinos se hacen en Compostela y llevan de vuelta a su país de origen —mapeando una nueva comunidad transnacional de forma tan indeleble como las procesiones contadas por Gálvez y citadas en el apartado anterior—, o las relaciones de reciprocidad duradera que se establecen. La sub-hipótesis 1.3 estaba influenciada por los comentarios de otros autores⁷, y por mi trabajo durante el primer año académico de doctorado, parte del cual versó sobre el papel de construcción mutua entre el Camino de Santiago y la Unión Europea⁸. No obstante, mis observaciones, así como los datos sociológicos macro, desmienten una interpretación exclusivamente europeísta del Camino: este es visitado por personas de muy distinta procedencia y, de hecho, los Estados Unidos son uno de los países que envía anualmente más peregrinos a la ruta.

7.2 La dimensión comunicativa de la práctica

Dado que las peregrinaciones religiosas no parecen tener un objetivo técnico, una de las interpretaciones de la práctica más extendida en la literatura antropológica ha sido la comunicativa. Aunque los Turner ya habían apuntado la naturaleza simbólica y polisémica del peregrinaje, (1978:237 y 245), Judith Adler es una de las primeras autoras que hace hincapié en esta faceta. Ella considera que algunas categorías de movilidad humana, como el viaje religioso y turístico modernos, son “*deliberately shaped for expressive and communicative, rather than simply instrumental, purposes*” [moldeadas deliberadamente con propósito expresivo y comunicativo, más que simplemente instrumental] (Coleman y Eade, 2004b:10). Esta tesis ha sido aplicada a peregrinaciones concretas y, por ejemplo, Nancy L. Frey afirma

⁷ Esta idea permea también el imaginario social local. Como dijo un alcalde de Santiago de Compostela: El Camino “Fue y continúa siendo la semilla de la Europa unida” (Frey, 1998:253).

⁸ Para el curso “Los nacionalismos y la construcción de Europa”, impartido por Andrés Barrera González (2007-8).

para el Camino de Santiago que “through movement pilgrims make statements about themselves and society” [a través del movimiento los peregrinos hacen declaraciones sobre sí mismos y la sociedad] (Frey, 1998:218).

Este concepto de 'movilidad significativa' (Herrero Pérez, 2009b) también es fructífero en el análisis de las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe. La expresividad de las peregrinaciones guadalupanas es aún más marcada que las del Camino de Santiago. La inmensa mayoría de los peregrinos exhiben algún tipo de identificativo que les señala individual o grupalmente como tales: camisetas, tarjetas, colgantes, pancartas, banderas, flores, estandartes. Incluso aquellos que no se diferencian de otros actores sociales por su vestimenta o equipo emiten implícitamente un mensaje al viajar públicamente hacia la Basílica de forma ritual. Tampoco las muestras de piedad dentro del santuario son arbitrarias, sino que se realizan aquellas reconocidas socialmente: caminar de rodillas, ofrendar flores, y tocar las imágenes sagradas, entre otras.

La función expresiva es más patente aún cuando viajan grupos organizados de peregrinos, en lo que aparenta ser una reafirmación del colectivo (ver apartado 7.4). Además de las manifestaciones estéticas que distinguen a los miembros de otros actores sociales, el movimiento mismo se convierte en locución. Algunos contingentes de peregrinos no sólo muestran los identificativos mencionados, sino que también se despliegan de acuerdo a una formación preestablecida, cuando se acercan a un núcleo poblacional o a la Basílica. Crean una hilera ordenada, con los portadores de identificadores grupales situados en puestos precisos. Así describía un Monseñor de la Basílica al grupo de peregrinos procedentes de Querétaro en una reunión preparatoria dirigida a miembros del santuario, celebrada en julio de 2009: “Recuerden que estos peregrinos llegan como las legiones romanas, llegan muy organizados. Llegan de dos en fondo o de ocho en fondo. Es decir, ya vienen muy organizados, no vienen deshechos. Vienen muy organizados como las legiones romanas. Así entran en el santuario, pasan delante de la Señora y salen”.

También Carlos Garma Navarro hace hincapié en la ordenación de la peregrinación municipal de Iztapalapa en 1988: en la cabecera va una muchacha cargando la figura del Señor de la Cuevita acompañada de un muchacho que toca una campana y de un anciano con un incensario, mientras que los estandartes y la bandera son llevados por chicos jóvenes vestidos de blanco (Garma, 1994:70-1). Esta disposición inicial se difumina durante el trayecto pero, al llegar a la Glorieta de Peralvillo, los encargados tratan de reordenar a los integrantes de nuevo en dicha posición. Para el autor, “la marcha ritual toma elementos de una procesión. Los participantes mantienen un orden específico, con los símbolos sagrados en lugares precisos con un significado claro para los participantes” (ibid., p. 72).

Asimismo, en San Diego las peregrinaciones en honor a la Virgen de Guadalupe también presentan un carácter expresivo: numerosos asistentes acuden vestidos de forma extraordinaria —de danzantes aztecas, de chinelos, de Juan Diego, de la Guadalupana, de

mariachi, etc.—, con banderas mexicanas, en grupo, acompañados de música. Durante el “parade” [desfile] organizado por la Confederación Guadalupana de San Diego cada diciembre, también se circula en vistosos “carros alegóricos” [carrozas] y multitudinariamente a través de la calzada.

Reconociendo, por tanto, que las peregrinaciones guadalupanas son expresivas, ¿cuál es el mensaje que emiten? Es difícil asegurar la univocidad del contenido pero, aún reconociendo cierta pluralidad semántica, las regularidades en la ejecución de la práctica y en los significados atribuidos a ella manifiestan un importante consenso. Como se vio anteriormente (apartado 1.3), Eade y Sallnow afirman que las peregrinaciones son, ante todo, arenas para los discursos, cuyo encuentro puede tener un resultado integrador o desintegrador social: “for drives towards consensus and communitas and for countermovements towards separateness and division” [en movimientos hacia el consenso y la *communitas*, y en contramovimientos hacia la separación y la división] (Eade y Sallnow, 1991b:2). No obstante, la concepción de las peregrinaciones guadalupanas que manejan sus participantes es bastante homogénea, tanto en Ciudad de México como en San Diego. El conflicto conceptual ocurre más bien entre las representaciones sociales sobre la práctica mantenidas por los creyentes, por un lado, y las de la población mexicana detractora, por otro⁹. Para ejemplificar la primera incompatibilidad, entre concepciones sobre la práctica, véase la siguiente opinión sobre el fenómeno, volcada por una politóloga defensora que se auto-definía como no creyente, en 2009: “Como habrás notado, no es más que una farsa montada por los españoles para poder acabar con las veneraciones paganas de los indígenas, y poder ejercer la autoridad de manera arbitraria como la han venido ejerciendo”. Curiosamente, sin embargo, tanto este discurso como el que acompaña a la práctica pone en juego algunos temas comunes, como la pertenencia a la nación mexicana y la protección de la población indígena, expresados en las peregrinaciones a través de, respectivamente, la predilección por los colores verde, blanco y rojo de la bandera oficial, y por la vestimenta de “indito” de algunos niños y adultos durante las celebraciones del día 12 de diciembre.

Eade y Sallnow, entre otros autores, sostienen que también el santuario está sujeto a procesos de significación. Escribiendo específicamente sobre la Basílica de Guadalupe, Gemo y Lanzi reconocen esta capacidad de evolución semántica, pero afirman que “[e]l propio santuario, en su conjunto, lo que constituye un 'mensaje', del que forman parte también la arquitectura misma del lugar, la disposición en su interior de recorridos y puntos de referencia, las imágenes devocionales, las obras de arte y artesanía, el comportamiento de los sacerdotes, de los empleados y de los peregrinos, todo, en fin, lo que se hace y se ve en el santuario” (Gemo y Lanzi, 1998:86-7).

Lo cierto es que las transformaciones de la Basílica de Guadalupe y de sus peregrinaciones asociadas no han sido sustanciales. Aceptando la idea de Eric Wolf de que las

⁹ Como se vio (apartado 4.5), también son conflictivos los usos del espacio público que hacen los peregrinos y otros actores sociales.

nuevas experiencias requieren de nuevos modismos y formas culturales que permitan expresar los intereses y pertenencias de segmentos sociales diversos (Wolf, 1958:35), cabe concluir que las peregrinaciones guadalupanas expresan un mensaje conservador. Sus participantes, presentes habitualmente como parte de una unidad social —familia, parroquia, localidad, empresa...—, declaran mediante el viaje también su filiación mexicana y guadalupana. Expresan, en suma, su pertenencia a una comunidad nacional confesional.

Por su parte, las peregrinaciones, procesiones y otras prácticas devocionales públicas a la Virgen de Guadalupe —como el rezo anual en su altar de Chicano Park— exhiben la misma pertenencia la mayoría de las veces. Solo excepcionalmente he visto ondear banderas estadounidenses en la celebración, o cualquier otro símbolo nacional no mexicano. Sin embargo, en San Diego, como en otras áreas de los Estados Unidos, la adhesión a la comunidad nacional mexicana no implica renunciar a serlo también del lugar de residencia. Algunas personas y grupos resuelven la aparente contradicción aduciendo su pertenencia a Aztlán, reivindicando la independencia de los estados sureños anteriormente parte de México, o su reincorporación a dicho país. Otros participantes de las peregrinaciones no parecen expresar ningún mensaje político constituyente, y estar integrados —o quizá asimilados— en el contexto cultural anglo dominante¹⁰. Esta distinción cuadra con lo predicho por Jürgen Habermas para Europa: la nación se mantiene como “lugar de la afectividad”, de la identidad, de la cultura, etcétera, y el espacio público —en este caso estadounidense— se convierte en el “lugar de la ley”.

7.3 La dimensión política

Los autores que han estudiado peregrinaciones mexicanas, entre ellas las guadalupanas, han sido especialmente sensibles respecto a la cuestión política. Como Eade y Sallnow, Gilberto Giménez reconoce en las peregrinaciones el potencial para enfrentar tanto como para unificar, aunque esta función tiene tintes semióticos, más que políticos, para este autor (Giménez, 1978). Asimismo, Garma Navarro afirma que, aunque los peregrinajes y procesiones no terminen convirtiéndose en mítines, “continuamente han mostrado la posibilidad de transformarse en expresiones políticas” (Garma, 1994:9-10). También Shadow y Rodríguez creen que uno de los elementos medulares de las peregrinaciones son las distintas fuerzas políticas, “que se buscan o se cuestionan mediante un código simbólico extremadamente rico, complejo y polifacético que expresa un conjunto de mensajes no unitarios sino ambiguos y paradójicos, y en donde se pueden ver fusionado en un solo ritual elementos integradores e impugnadores” (Shadow y Rodríguez, 1994:19).

¹⁰ A diferencia de lo que ocurre en Ciudad de México (ver apartado 4.5), las celebraciones guadalupanas no son causa justificable de absentismo laboral en San Diego. De este modo, la mayoría de las “Mañanitas” se celebran aquí en los templos a primera hora de la mañana, permitiendo a los devotos acudir a sus puestos de trabajo después.

Antes de 1992 la legislación mexicana prohibía la realización de actos religiosos fuera de las Iglesias y, según Tyrakowski, las peregrinaciones a la Villa “fueron siempre practicadas en abierta contradicción con la Constitución” (Tyrakowski, 1998:69). Dado que el Estado mexicano ya permite el culto público y las actividades religiosas colectivas, yo afirmé en mi tesina que las peregrinaciones a la Basílica actuales no tenían un cariz político marcado (Asunción, 2011:99).

Sin embargo, ya no considero que las peregrinaciones guadalupanas en México sean políticamente neutras, sino que esta práctica es hegemónica, así como el culto guadalupano y el catolicismo en general. Aunque sea cultural, dicha hegemonía se traslada a las interacciones concretas entre individuos y grupos. En el apartado 4.5 se describieron algunas imposiciones específicas durante las peregrinaciones a la Basílica, pero hay otras mas graves, como denuncia Sara Sefchovich en su libro *País de Mentiras*: “la subsecretaría de Asuntos Religiosos permite (o se hace de la vista gorda) que a pesar de los convenios de tolerancia y respeto a la diversidad, se persiga y hasta se expulse de sus comunidades a quienes no son católicos” (Sefchovich, 2012:36).

Turner comparaba el México moderno con la Inglaterra medieval, donde una región distinguible culturalmente correspondía con el área de atracción de un peregrinaje y, a la vez, con una unidad política (Turner, 1973:202). En este esquema, la Basílica de Guadalupe sería el santuario federal mexicano por antonomasia: se localiza en pleno centro político del país y, junto con la figura sagrada a la que está dedicada, tiene un claro perfil nacional. En este sentido, supone un contraejemplo para la definición de los centros de peregrinación como sitios sagrados ubicados en páramos y otros lugares apartados de los núcleos poblacionales. La distribución de otros templos guadalupanos subordinados también coincide con la red de poder político, situándose casi siempre en plenas cabeceras estatales, en vez de en hitos geográficos o lugares recónditos¹¹.

Al igual que ocurre con las manifestaciones y otras herramientas colectivas de la sociedad civil, las peregrinaciones aumentan en respuesta a circunstancias económicas o políticas que se perciben socialmente como perjudiciales. Garma ve en las peregrinaciones mexicanas el potencial para avalar o cuestionar la legitimidad de una autoridad, especialmente desde la reorganización de la relación entre sociedad y Estado (Garma, 1994:10-11). Quizá por su coordinación con el aparato federal, las que se dirigen a la Villa no son contestatarias la mayoría de las veces. Ha habido salvedades, como la “Peregrinación por la Vida” en 2008, con un mensaje anti-abortista, y las de 12 de diciembre de 2014, en las que participaron muchos peregrinos vestidos de blanco, gesto que conmemoraba la desaparición de 43 estudiantes en la localidad de Ayotzinapa (Guerrero) y reclamaba justicia y paz para el país. En todos los casos, sin embargo, la interlocutora explícita de los mensajes expresados durante las peregrinaciones y otras actividades devocionales es la Virgen de Guadalupe, no los

¹¹ Hay excepciones, como el Santuario del Desierto de San Luís Potosí.

gobernantes. Este aparente abstencionismo político de las peregrinaciones y el culto guadalupano en México es valorado negativamente por un sector de la población, que critica esta pasividad y anima a una mayor movilización social (ver apartados 2.5.1 y 4.5).

Por otro lado, algunas iniciativas han hecho uso de la figura santa para interpelar a los devotos y producir una reacción política. Por ejemplo, durante la campaña para las elecciones estatales de 2011, una empresa anónima instaló paneles publicitarios en los 4 estados donde se celebraban elecciones —incluyendo el Estado de México, aledaño al Distrito Federal—, en los que aparecía el busto de la Guadalupana acompañada de la pregunta: “¿Y ella por quién votaría?”. El anuncio incluía un enlace a un sitio web donde se informaba de los candidatos, valorando su adecuación a la moral católica. También en las elecciones federales de 2012, el Partido Acción Nacional (PAN) publicitó durante la precampaña la asistencia del entonces presidente, miembro de su partido, a una misa guadalupana en la Basílica, con fines electorales de acuerdo al investigador Elio Masferrer Kan (Vera, 2011).

Las peregrinaciones guadalupanas en San Diego parecen tener un carácter político más marcado. Las que se celebran en torno al 12 de diciembre son de contenido principalmente religioso, aunque sirven también para expresar la mexicanidad, como se ha visto en el apartado anterior. Durante el año, no obstante, numerosas actividades devocionales que emplean al símbolo guadalupano suponen una reivindicación. Por ejemplo, las misas y movilizaciones en Our Lady of Guadalupe Church y otras parroquias sandieguinas a favor de una ley de inmigración más inclusiva. También la organización Border Angels / Ángeles de la Frontera lleva a cabo “marchas migrantes” para visibilizar las muertes y la explotación que supone la dureza fronteriza. Aunque dichas marchas no son explícitamente religiosas, sus promotores —como Enrique Morones, presidente durante mi trabajo de campo— son católicos guadalupanos, y reconocen inspirar sus acciones en las peregrinaciones de César Chávez. Con todo, podría argüirse que estas reivindicaciones, aunque políticas, son específicamente de carácter civil, por no reclamar del gobierno acciones políticas sobre cualquier área de la gestión pública, sino solo sobre el reconocimiento de derechos a colectivos minorizados.

Las peregrinaciones en el Camino de Santiago no obedecen a un proyecto político colectivo. Al menos, no por parte de los asistentes: fue promovido por la Unión Europea como un modo de integración internacional, financiando la señalización y la preservación de la ruta¹² (Frey, 1998:250). Las distintas Administraciones públicas territoriales españolas

¹² Este es una misión expresa del Instituto Europeo de Itinerarios Culturales, tal y como lo manifiesta su antiguo sitio web: “To build Europe by travelling: Parallel to economic and political construction, which is one of the means of integration, raising the awareness of a continent that sometimes gives the impression of both seeking its unity and of splitting up, underlines the importance of voyage. It allows the practice of a multicultural European identity and a concrete sharing of its values by the citizens” [Construir Europa viajando: Paralelamente a la construcción económica y política, que es uno de los medios de integración, sensibilizar a un continente que a veces da la impresión de estar simultáneamente buscando su unidad y desintegrándose, subraya la importancia de viajar. Permite poner en práctica una identidad europea multicultural, y que sus ciudadanos compartan sus valores de forma concreta] (European Institute of Cultural

también lo han apoyado, aunque probablemente más por su potencial económico que con el objetivo de integrar socialmente. Una de las consecuencias políticas de las peregrinaciones jacobeanas, como las guadalupanas en San Diego, es la creación de una comunidad imaginada supranacional, un proceso identitario que se trata en el apartado siguiente.

7.4. La peregrinación como reidentificación

En los estudios antropológicos sobre peregrinaciones, otra de las funciones comúnmente atribuidas a la práctica es la terapéutica. Este análisis probablemente se hace eco de las explicaciones emic de los participantes, muchos de los cuales conciben el viaje a un santuario de forma instrumental. Este es sin duda el caso para las peregrinaciones guadalupanas, especialmente en México, donde la manda y el agradecimiento juegan un papel fundamental en los discursos de los actores sociales involucrados. Asimismo, el Camino de Santiago es interpretado frecuentemente por los peregrinos en términos terapéuticos, bien como ritual iniciático o transformador, bien como una oportunidad para “encontrarse consigo mismo” o para “despensar”. Las obras literarias y audiovisuales artísticas, como *El peregrino de Compostela*, de Paulo Coelho, o el filme *The Way*, de Emilio Estévez, abundan en este enfoque, que también ha sido recogido por los análisis antropológicos.

Sin embargo, los peregrinos y los autores teóricos suelen diverger a la hora de señalar el tipo de auxilio que proveen las peregrinaciones. Los creyentes de dentro y de fuera de México que viajan a la Basílica de Guadalupe a fin de proponer o pagar una promesa declaran tener grandes expectativas, reflejo del amplio abanico de representaciones sociales sobre intervenciones marianas que manejan (ver apartado siguiente). Otro tanto ocurre con numerosos peregrinos jacobeanos, informados de la efectividad del Camino de Santiago para resolver problemas personales y familiares previos.

Varios antropólogos coinciden con los actores sociales en que la peregrinación está motivada por “problemáticas individuales” (Cámara, 1972:558), e incluso en que puede tener un efecto beneficioso para los participantes. Pero en lugar de atribuir el cambio a elementos externos al individuo, estos investigadores señalan la vivencia, el correlato subjetivo de la práctica, como factor causal. Para algunos autores la peregrinación ofrece alivio psicológico en general (Reyes, 1972:576), mientras que para otros resuelve conflictos generados por la estructura social (Turner y Turner, 1978:7) o, todavía más específicamente, “situaciones de marginalidad y crisis de identidad o pertenencia” (Giurati y Masferrer, 1998f:254). Nancy L. Frey habla del Camino de Santiago en términos de 'ruta de la terapia', como un método para curar la “herida no declarada, sentida pero no identificada” (Frey, 1998:45-46; traducción propia). Esta visión de las peregrinaciones como componente performativo de procesos de identificación es relativamente reciente en las explicaciones sobre el fenómeno, pero ha tenido

un importante impacto en la literatura antropológica. Para Zygmunt Bauman, el peregrino representa la búsqueda continua de identidad, un viaje que “gives form to the formless, makes a whole out of the fragmentary, lends continuity to the episodic” [da forma a lo informe, produce una totalidad de lo fragmentario, presta continuidad a lo episódico] (Coleman y Eade, 2004b:5).

La aplicabilidad de estas teorías al caso guadalupano defeño es limitada, en mi opinión. Efectivamente, un gran número de peregrinos declara acudir a la Basílica para conseguir o preservar la “chamba” [trabajo] y la salud de sí mismos y de su familia. Asimismo, un porcentaje indeterminado de los participantes proceden de sectores socialmente vulnerables: parados, campesinos, indígenas, usuarios de drogas... Sin embargo, otra gran sección peregrina simplemente para cumplir sus deberes microsociales cotidianos, y las crisis individuales tienen un escaso peso en sus explicaciones discursivas. Peregrinan simplemente porque lo hacen sus paisanos, sus compañeros de trabajo y sus amigos.

Sí es cierto que la etiqueta de 'peregrino' está valorizada en el contexto de las visitas a la Basílica de Guadalupe, especialmente si el viaje se realiza a pie y en grupo. De ahí la relevancia de los identificativos descritos en el punto 7.2, que pueden llegar a distinguir a los simples viajeros de los auténticos peregrinos, homologados por los organizadores de la peregrinación. Por ejemplo, en la peregrinación municipal de Zumpango en 2009 un grupo de encargados se apostaron cerca del punto de partida del viaje, y animaban con megáfonos a los participantes para que compraran el distintivo oficial: “Recuerden que el distintivo les da la seguridad de llegar hasta allá, a la Basílica de Guadalupe. Bien, recuerden que persona que no lleve el distintivo por nuestra convicción no se hará responsable, no se hará responsable de ello. El distintivo cuesta únicamente 25 pesos y le da derecho a su seguridad”. Además de asistencia sanitaria —que, por otra parte, estaba garantizada con la presencia de un coche médico que acompañaba al contingente—, el distintivo concedía derecho a consumir los refrigerios que se repartían entre los participantes durante las pausas para descansar, así como el derecho a ser trasladado a la Basílica en uno de los vehículos que acompañaban al contingente en caso de incapacidad.

En el caso sandieguino la dimensión identitaria de las peregrinaciones y el culto guadalupano es más perceptible. Con gran probabilidad, este mayor énfasis se debe a la situación minoritaria —y en ocasiones minorizada— de la población de origen mexicano y latinoamericano que generalmente rinde este culto. Como se puede ver en el capítulo 5, elementos culturales que en México puede ser identitariamente neutro, como la comida, la música y la vestimenta, en los Estados Unidos cobran a menudo carácter étnico o nacional durante las prácticas religiosas guadalupanas, por su peculiaridad en el contexto anglo dominante. Asimismo, el uso de la imagen de la Virgen de Guadalupe puede contribuir a la producción de otras identidades relacionadas en el imaginario social con la mexicana, como la chicana o la neo-indígena, pero también con los Estados Unidos. Véase la justificación, por parte de un muralista, de la pintura de una imagen de la Guadalupana acompañada de motivos

reivindicativos sociale: “This is why this image is painted on the mural symbolizing the true spirit of all the farmworkers and all the migrant workers and families who have put all their faith in becoming part of the US history and residence. For us it is very important that you send your information regarding this issue” [Es por esto que esta imagen está pintada en el mural simbolizando el verdadero espíritu de todos los trabajadores agrícolas, y todos los trabajadores inmigrantes, y familias que han depositado su fe en llegar a ser parte de la historia y la residencia en los Estados Unidos. Para nosotros es muy importante que envíes información respecto a esta cuestión].

Pese a lo anterior, de acuerdo a mis observaciones en todos los casos la categoría identitaria 'peregrino' sólo dura el transcurso del viaje hasta el santuario, y en general no tiene consecuencias permanentes sobre los participantes. Por otra parte, este proceso de identificación no suele concluir con nuevos elementos identitarios, sino que se retoma el estatus previo. Esta afirmación me parece especialmente acertada para el caso defeño: como afirmé en el apartado anterior, las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe habitualmente no actúan transformando la identidad de sus participantes, sino reafirmando las categorías iniciales como creyente en la Virgen de Guadalupe, como mexicano y como miembro de la unidad social a la que acompaña. Esta dinámica es aún más clara en las peregrinaciones grupales, y parece análoga a la observada en otras peregrinaciones mexicanas, como las del desierto descritas por Neyra Patricia Alvarado Solís. En estas, la práctica sirve —además de para la obtención de riqueza y salud al final del recorrido, en virtud del intercambio con las figuras sagradas— como una “el camino peregrino como una forma de enredarse con los ancestros y desenredarse, a partir de una intensa actividad ritual durante el desplazamiento” (Alvarado, 2008:16). Las rutas de peregrinación hacia la Basílica parecen en genera más prosaicas que “el laberinto de la fe” que supone el desierto, cargado simbólicamente, pero el carácter cíclico y grupal —así como la exposición a los peligros, de la intemperie unos, urbanos otros— acercan formalmente estos dos movimientos hacia santuarios, y quizá el correlato identitario de algunas peregrinaciones a la Basílica sea tan complejo como el detectado en las culturas del desierto.

Es posible también que en las peregrinaciones estudiadas tenga lugar un proceso reidentificador mencionado por otros autores, consistente en la toma de conciencia por parte de los peregrinos de la diferencia que mantienen con otros participantes, individual o grupalmente. Se trataría, por tanto, de un proceso de signo opuesto al de *communitas* propuesto por los Turner, quizá complementario. Eickelman lo describe así: “Pilgrimage may project the believer across lines of gender, ethnicity, language, class, and locality. Yet even as pilgrims believe that they are transcending the ‘imagined community’ of their immediate locality or group, pilgrimage creates new boundaries and distinctions. In the hope of creating new horizons or reaffirming contact with a spiritual centre, pilgrims set off from home, encounter ‘others’ and return with a sharpened awareness of difference and similarity” [El peregrinaje puede proyectar al creyente a través de las líneas de género, étnicas, lingüísticas,

de clase y territoriales. Pero incluso aunque los peregrinos crean que están trascendiendo la “comunidad imaginada” de su localidad o grupo inmediatos, la peregrinación crea nuevas fronteras y distinciones. Con la esperanza de crear nuevos horizontes o de reafirmar el contacto con el centro espiritual, los peregrinos abandonan el hogar, encuentran “otros” y regresan con una sensibilidad aguda de diferencia y similitud] (Eickelman, 2005:637).

Ningún informante me transmitió una sensación semejante, aunque sospecho que verbalizarlo también habría supuesto la dificultad añadida de contravenir los discursos dominantes sobre la práctica, tanto para el caso guadalupano como para el jacobeo. Coleman y Elsner ofrecen una interesante reflexión sobre la peregrinación moderna a La Meca [hajj] que puede ser aplicable también a las aquí estudiadas: “Any account of the *form* of the hajj — its activities and rituals— reveals little of the way it is *experienced* by its participants. If the pilgrimage is supposed to be an expression of the unity of the *umma*, how does this work in practice? Do pilgrims feel a sense of communion with those of the same faith but another nationality? To what extent do they 'see' Mecca through radically different cultural spectacles” [Cualquier relato de la *forma* del hajj —sus actividades y rituales— revela poco sobre la forma en que es *experimentado* por sus participantes. Si se supone que la peregrinación es una expresión de la unidad de la *umma*, ¿cómo funciona en la práctica? ¿Sienten los peregrinos una comunión con aquellos de la misma fe pero de distinta nacionalidad? ¿Hasta qué punto “ven” La Meca a través de lentes culturales radicalmente diferentes?] (Coleman y Elsner, 1995:64).

7.5 La peregrinación como forma de movilidad opuesta al turismo

Como se vio en el capítulo 1, los aportaciones teóricas que invitan a estudiar el fenómeno de las peregrinaciones bajo el prisma de la movilidad han dado lugar a una longeva discusión en la bibliografía antropológica. Básicamente, los autores se inclinan por una de dos posturas posibles: la homologación conceptual de la peregrinación con la movilidad; o la necesidad de establecer una definición *sui generis* de la peregrinación. De forma específica, los análisis se han centrado en la dicotomía 'peregrino' / 'turista', bien para sustentarla o deconstruirla. Incluso el matrimonio Turner, que en algún momento asimila parcialmente ambas figuras, distingue no obstante entre 'tourists' [turistas] y 'full-fledged pilgrims' [peregrinos hechos y derechos] (Turner y Turner, 1978:76), implicando la existencia de un criterio de clasificación que permite situar a cada viajero en un punto de un continuo entre ambos polos.

Mención aparte de las conclusiones individuales, el acuerdo acerca de la actualidad del debate es general. Para Badone y Roseman, el estudio de estas dos formas de viaje están en la vanguardia de los debates sobre movimientos y centros, flujos globales, identidades sociales y negociación de significados (Badone y Roseman, 2004b:17). Reconociendo esta vigencia, Simon Coleman afirma que “[c]ontemporary pilgrimage has therefore been examined in the

broader context of the expanded mobility of people, cultures, and objects that is evident in many parts of the world” [la peregrinación contemporánea ha sido examinada en el contexto amplio de la movilidad expandida de personas, culturas y objetos, que es evidente en muchas partes del mundo] (Coleman, 2004:11445). Sin embargo, otros autores achacan este cambio de paradigma a la propia transformación del fenómeno: “pilgrimage is currently taking on new forms that go far beyond standard religious practices” [la peregrinación está adoptando actualmente nuevas formas que van más allá de las prácticas religiosas estándar] (Coleman y Elsner, 1995:214). Hacia esta dirección apuntan los estudios sobre el Camino de Santiago moderno, donde la separación entre las diferentes categorías de viaje es borrosa. En palabras de Nancy L. Frey, “it was an ecumenical road [...] One's religious beliefs were irrelevant” [era un camino ecuménico (...) Uno en el que las creencias religiosas eran irrelevantes] (Frey, 1998:4).

Por su parte, la Basílica de Guadalupe defeña es una atracción turística, por su historia, arquitectura y relevancia actual, y aparece en las guías de Ciudad de México como uno de los lugares de interés. El acceso es libre y gratuito, así que muchas personas la visitan sin declararse creyentes o peregrinos. Esto ocurre incluso durante las celebraciones del día 12 de diciembre y otras ocasiones religiosas señaladas.

Los autores que han estudiado este caso tienden a diferenciar entre la visita con fines devocionales y turísticos. Para Giurati y Masferrer, existe una diferencia entre el “simple visitante” y el peregrino, quien comparte las creencias religiosas asociadas al santuario y está dispuesto a vivir coherentemente con esas premisas (Giurati y Masferrer, 1998f:257). Sin embargo, en la misma obra Tyrakowski afirma que “el tráfico de forasteros no es turístico en el sentido de descanso, distracción o entretenimiento, sino un tipo de movimiento especial, con motivaciones internas” (Tytrakowski, 1998:70). Estas dos perspectivas son habituales en los análisis sobre las visitas a la Basílica: por un lado, hacen hincapié en su naturaleza primordialmente devocional; por otro, distinguen esta categoría principal de las visitas que no se realizan por razones de culto.

Así planteada, esta representación de los traslados a la Basílica se acerca a la que manejan los responsables del santuario en sus discursos públicos e internos. Aunque los empleados de la INBG a menudo hacen referencia a todos los visitantes como peregrinos, en ocasiones establecen una caracterización aparte. Por ejemplo, el *Informe Quinquenal* publicado por la entidad en 2005 reconocía como una de las prioridades del santuario la asistencia al 'peregrino', que sería el visitante que acude con el objetivo de “encontrarse con Dios, a través de su participación en la Misa, de la recepción de la gracia del perdón en el Sacramento de la Reconciliación y en particular, aquí en la Basílica, al colocarse bajo la mirada amorosa de santa María de Guadalupe y en oración 'contarle' a Ella, sus penas y aflicciones” (INBG, 2005:19). Como los autores mencionados arriba, este texto identifica al peregrino mediante su conducta y mediante los significados que maneja con respecto a la práctica.

El capítulo 4 recogía información etnográfica sobre las actividades de los actores sociales que se trasladan a la Basílica de Guadalupe. Allí resulta fácil distinguir a través de la observación a un conjunto de visitantes que expresa simbólicamente su devoción a través de su forma ritual de viajar y/o de actuar en el santuario. Si son entrevistados, estos individuos se auto-definen como peregrinos o aceptan el calificativo.

Sin embargo, el resto de categorías de visitantes no son inmediatamente reconocibles a razón de las acciones de sus miembros, y requieren de confirmación verbal por su parte. La gran mayoría de los visitantes lleva a cabo algunos comportamientos similares a los del conjunto anterior, principalmente contemplar la imagen sagrada y recorrer los espacios de la Villa, pero también asistir a misa y realizar pequeñas ofrendas. Sin embargo, al ser cuestionados ofrecen respuestas distintas con respecto a las razones por las que acuden al santuario, y sólo algunos se reconocen como peregrinos.

Aunque indeterminadas en número, resulta evidente que las visitas por motivos no religiosos coexisten continuamente en la Basílica con las peregrinaciones, incluso durante las celebraciones guadalupanas. En 2008, durante una observación de la festividad en la Basílica, entrevisté a un grupo de visitantes que resultaba peculiar por su fenotipo —de estatura bastante superior a la media mexicana, complexión delgada y tez muy clara— y por la composición del grupo: muchachos que rondaban los veinte años de edad, en lugar de familias, parejas o grandes grupos de ambos sexos. Los había confundido con visitantes extranjeros y me dirigí a ellos en inglés, pero me informaron en español de que eran estudiantes universitarios en el propio Distrito Federal y vecinos en un área residencial de clase alta. Habían acudido en Metro y tenían planeado permanecer en el santuario sólo un par de horas. Uno de los miembros explicó así los motivos de su visita: “No, nosotros no somos creyentes, pero lo respetamos. Bueno, estamos aquí por curiosidad. Mira, ése de ahí [uno de sus compañeros] es judío, no cree en la Virgen ni comparte esto [hace un gesto abarcando a la gente alrededor], pero viene aquí con nosotros por respeto, porque es un día muy importante”.

Como otros visitantes en la Basílica, los componentes de este grupo no se reconocían como peregrinos, pero tampoco se habían desplazado a un lugar distante al de origen, ni hacían mención explícita al turismo. Aunque en el lenguaje común se ha extendido algo el término “turismo religioso” —suerte de compromiso entre conceptos tradicionalmente opuestos— para dar cuenta de los viajes a los santuarios, lo cierto es que la mayoría de las visitas a la Basílica definen no pueden reconocerse como peregrinaciones o como turismo únicamente por la vía performativa. Como se ha ejemplificado, ni siquiera aparecen clasificaciones claras en los discursos de los participantes, sino más bien explicaciones ad hoc para encajar en alguna categoría pre-establecida.

La división entre actividades sagradas y profanas tampoco resulta operativa para el caso guadalupano defino: incluso las peregrinaciones más visibles demuestran tener un carácter mixto en algún punto del viaje. En el apartado 4.2.4 se describieron algunas de las prácticas habituales tras la llegada al santuario, una oportunidad que muchos visitantes

aprovechan para realizar actividades “profanas”. Para Valero, por ejemplo, tras la misa en el santuario viene una “fase puramente terrenal”, durante la que los participantes van de compras, comen y se divierten, “ocasión que a veces excede los límites de la corrección” (Valero, 1998:70). También Garma Navarro describe algunas actividades festivas tras la peregrinación desde Iztapalapa: mientras algunas personas regresan al pueblo o van a trabajar, los mayordomos ofrecen una comida a su comitiva, y al día siguiente los nuevos mayordomos celebrarán una pequeña fiesta al recibir las imágenes sagradas del municipio (Garma, 1994b:72). Las peregrinaciones de los días más señalados, 11 y 12 de diciembre, no son una excepción, y numerosos vendedores despliegan sus puestos en torno al santuario ofreciendo productos de diversa índole, no necesariamente relacionados con los significados de la Virgen de Guadalupe o de la práctica.

En conclusión, las categorías étic 'peregrino' y 'turista' no son fácilmente aplicables a las visitas a la Basílica de Guadalupe. No importa como se defina a la pareja, una división dicotómica de las visitas es inconsistente con variedad de prácticas verbales y no verbales que manifiestan los actores sociales. Pese a lo anterior, hay que destacar la especificidad turística de la Basílica mencionada antes. Proablemente otros santuarios guadalupanos en México y los Estados Unidos reciben un mayor número de visitas con intención principal o exclusivamente devocional. Al menos, así considero que ocurría en las iglesias y capillas guadalupanas de San Diego, así como en la catedral de Tijuana, con advocación guadalupana.

7.6 Las peregrinaciones como intercambio

Coleman y Elsner apuntan que, en la Edad Media, “saints could almost be seen as engaging in a relationship of exchange or patronage with humans, offering favours in return for honour and worship” [los santos podían casi ser vistos como involucrados en una relación de intercambio o patronazgo con los humanos, ofreciendo favores a cambio de honra y culto] (Coleman y Elsner, 1995:108). Esta noción transaccional ha sido atribuida por los creyentes respectivos a las dos figuras sagradas vinculadas a las peregrinaciones aquí estudiadas. Lafaye comenta que, si las reimpresiones son indicativas del gusto de los lectores novohispanos, las obras sobre tradiciones milagrosas e imágenes prodigiosas, signos de la gracia divina concedida a México, fueron las de mayor éxito (Lafaye, 1977:135-6). Aparentemente, idéntica afección despertaban en la Europa medieval los *Liber miraculorum* de Santiago y otros santos locales (Márquez, 2004:104).

La noción ha sido longeva, y continúa vigente en numerosos santuarios y peregrinaciones cristianas, entre ellas las guadalupanas —provenientes de México y Estados Unidos— y las del Camino de Santiago. Como se mencionó antes (apartado 1.2), Eade y Sallnow extienden esta ética mercantil a todos los santuarios modernos, que serían “bolsas de valores” de la economía religiosa. Según estos autores, el sacrificio tampoco rechaza la idea

del trueque, sino que la redirecciona a la esfera espiritual (Eade y Sallnow, 1991b:24)¹³.

Así concebida, la lógica del trueque tiene cabida en el imaginario social de los tres grandes conjuntos de peregrinaciones estudiadas, específicamente en los conceptos de protección, milagro y sacrificio. Las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe en Ciudad de México, con su exuberancia material y conductual, me parece el caso donde esta lógica transaccional es más marcada. Pese a ello, tanto aquí como en las peregrinaciones y prácticas religiosas guadalupanas de fuera de México, el favor divino no es considerado por los actores sociales como un resultado automático. Ni los peregrinos ni los responsables del santuario equiparan el peregrinaje al toma y daca típico de los intercambios económicos. En su lugar, atribuyen al don un carácter probabilístico, y a las acciones de carácter devocional —como la visita al santuario— la capacidad de aumentar las posibilidades de que la súplica del peregrino sea escuchada. El mensaje eclesiástico remarca también que la función de la Virgen es meramente intercesora: el milagro depende finalmente de la voluntad divina.

Con todo, la manda y el agradecimiento son dos modalidades habituales de contrato tácito con la Virgen de Guadalupe. En ambos casos la peregrinación sirve como contraprestación adecuada a la ayuda mariana, antecediéndola o siguiéndola respectivamente. Pero además de ser una divisa sobrenatural válida por sí misma, la peregrinación a la Basílica actúa como eje en torno al cual pueden añadirse más prácticas de culto con las que comerciar, como mercado para el trueque de tiempo, esfuerzo, sufrimiento y ofrendas materiales a cambio del favor divino.

La penitencia es un tema común en las peregrinaciones estudiadas, como se mostró en los apartados 4.2.3 y 6.7.2. Superficialmente perniciosas para el individuo que las realiza, sólo se comprenden simbólicamente, precisamente como pago ritual: por la intercesión de la Virgen de Guadalupe y por el progreso, el avance —físico e interno— en el Camino de Santiago (Frey, 1998:268, n. 2), respectivamente. También se vieron las formas en las que se manifiesta el pago: cargando grandes crucifijos o pesadas imágenes, avanzando de rodillas hacia el templo, ascendiendo al Tepeyac al término de la peregrinación, negándose a recibir atención médica —y específicamente, tratamiento para las heridas causadas por el viaje en los pies y las rodillas—, y, sobre todo, caminando largas distancias en dirección al santuario elegido.

Las peregrinaciones tradicionales a la Basílica de Guadalupe —y de hecho, a muchos otros santuarios mexicanos, especialmente en el mundo rural— también incluyen sacrificios pecuniarios a la figura titular del santuario. Los elevados gastos en los que incurren los organizadores de muchas peregrinaciones colectivas, como los mayordomos de algunos pueblos, también tienen una explicación simbólica, y pueden interpretarse como sacrificios que devendrán en el beneficio de la comunidad de procedencia. La entrega de guirnaldas de flores, de milagritos, de ex-votos pintados y de otros tipos de ofrendas también son rituales con eficacia simbólica: inversión de recursos naturales con vistas a recibir contraprestaciones

¹³ Operación que coincidiría con el significado original del término 'sacrificar', proveniente de *sacrum facere*, "hacer sagrado".

sobrenaturales¹⁴.

Esta noción de la peregrinación como intercambio no es una representación social popular, manejada exclusivamente por los peregrinos. Se halla presente también en la mitología manejada por la Iglesia Católica y, concretamente, de los encargados de la Basílica de Guadalupe, de algunos otros santuarios guadalupanos —aunque no me pareció detectarla en los templos de San Diego— y de la Catedral de Santiago de Compostela. En el instructivo *Nuestra peregrinación al santuario del Tepeyac*, publicado por los responsables del primer templo, la práctica se justifica así: “para vivir intensamente la fe en compañía de otros peregrinos y purificar el corazón, y para lograr un cambio que mejore la vida de familia, del trabajo, de la escuela, etc.” (INBG, 2007). Es decir, la peregrinación no es un movimiento baladí, sino que reportaría a sus participantes bienes espirituales y materiales.

7.7. Las peregrinaciones como expresión de culto popular

Diversos estudios sobre peregrinaciones de México hacen hincapié en la “ruptura que se da en la práctica entre la religión popular y la institucional dependiente de la jerarquía eclesiástica” (Garma, 1988:93). Tratando específicamente del caso guadalupano, también Giurati y Masferrer afirman que en la Basílica definen los peregrinos establecen, a través del uso de los símbolos y de la práctica devocional, un sistema de comunicación religiosa alternativo a la reflexión teológica (Giurati y Masferrer, 1998f:260).

Estas tesis son compatibles con la teoría turneriana de la bipolaridad semántica de los símbolos. Según ella, los símbolos rituales presentarían dos polos: uno 'normativo' vinculado a la estructura social, que haría referencia a ideales, valores, principios legales, y normas en general; y otro 'orético', que representaría objetos, actividades y relaciones capaces de despertar emociones y deseos (Turner y Turner, 1978:135). Esta bipolaridad explicaría el hiato entre el culto eclesiástico y el popular hacia los iconos, ya que cada uno se orientaría hacia uno de los polos del símbolo.

Para Coleman y Elsner una de las funciones principales del peregrinaje es “giving religious traditions concrete, tangible referents” [dar a las tradiciones religiosas referentes concretos y tangibles], materialidad del carisma opuesta al conocimiento escrito sobre la que descansa el aspecto popular de la práctica (1995:208). Estos y otros autores coinciden al señalar que las corrientes religiosas iconofílicas promueven las peregrinaciones, mientras que las reformas iconoclásticas —como la Reforma Protestante en el siglo XV— tienden a desanimarlas. La Iglesia Católica en general se encontraría dentro del primer grupo al aceptar el carácter dual de los símbolos sagrados (Garma, 1988:90), pero intentando conducir la

¹⁴ O simplemente no recibir una represalia. Por ejemplo, un habitante de la comunidad de Cuajinicuilapa (Guerrero) me contó en 2013 que en una ocasión se había gastado el dinero que tenía reservado para la fiesta del “Señor Santiago”, el patrón local. Súbitamente tuvo una avería en el coche que le supuso un gasto equivalente, señal para el informante de que el santo estaba disgustado.

devoción hacia el plano espiritual.

Todas estas explicaciones de la peregrinación como práctica popular se remiten tácita o explícitamente a la separación Pequeña / Gran Tradición. Este modelo fue planteado inicialmente por Robert Redfield y empleado desde entonces en algunos estudios antropológicos para describir las sociedades a través de dos corrientes de pensamiento y acción interdependientes, cada una asignada a un estrato social (Cátedra, 2000:39-40). Sin embargo, este esquema dual cultura oficial / cultura popular hereda nociones connotadas positiva y negativamente: lo folk como “degeneración” de lo clásico. Por esta razón, William A. Christian, junto con otros autores, “ha rechazado el término ambiguo de 'popular' en el estudio de la religión en el contexto español, sustituyéndolo por 'local'. Las formas de religiosidad, según este autor, eran tan características de los reyes como de los campesinos analfabetos. Sin embargo, están estrechamente unidas —y significadas— a una localidad concreta y a un momento histórico específico” (ibid., p. 42).

¿Puede aplicarse esta crítica de la dicotomía Pequeña / Gran Tradición a las peregrinaciones guadalupanas en México y San Diego, así como a las jacobas en España? En todos los casos mencionados, los actores sociales católicos y afines a la Iglesia Católica reconocen una brecha entre la devoción oficial y algunas prácticas efectuadas por los peregrinos. Por ejemplo, Garma Navarro cita el contenido del sermón que impartió el sacerdote de la INBG a los peregrinos de Iztapalapa en 1988, afirmando que hay que creer en Dios “y no adorar simplemente aquellos símbolos presentes, porque sólo son un aspecto externo de lo divino” (Garma, 1994b:72). Asimismo, uno de los empleados del Centro de Pastoral que entrevisté explicaba así la labor de los agentes evangelizadores de la Basílica: “Muchas veces, desgraciadamente, los peregrinos no saben rezar completo. A veces la comunidad no tiene la forma de poder capacitar a alguien, y los agentes tienen la facultad para poder bajar la información al nivel de cada quien [...] Otras veces son los sacerdotes de cada localidad los que defienden el mensaje, lo traducen en algunos casos, y lo adecúan a su comunidad, porque hay comunidades que tienen formas especiales”. Detecté una distinción equivalente en el discurso de los sacerdotes y de los católicos sin origen mexicano en San Diego, separando las actividades de culto adecuadas de algunas prácticas devocionales de los guadalupanos de origen mexicano (ver, p. ej., apartado 5.4). En el Camino de Santiago, por su parte, la Iglesia Católica parece mostrar flexibilidad, pero también delimita el culto apropiado, por ejemplo, concediendo la Compostela, la acreditación del peregrinaje, solo a los viajeros que declaren haber tenido una intención religiosa o espiritual.

Algunos teóricos recogen estas tesis —institucionales oficiales, pero emic al fin y al cabo— y reconocen en el santuario católico la fuente de conocimiento religioso que recogen e interpretan los peregrinos. Por ejemplo, el equipo de investigadores coordinado por Giurati y Masferrer concluye que la institución eclesial constituye la garantía de legitimidad de la devoción a la Virgen de Guadalupe (Giurati y Masferrer, 1998f:253). Sin embargo, aunque algunos actores sociales afirmen que hay una división entre el culto eclesiástico y el popular,

tanto Iglesia como peregrinos comparten significados y prácticas devocionales guadalupanos:

- Al igual que los participantes, la INBG reconoce la naturaleza milagrosa de la tilma, y su capacidad para conceder dones trascendentales y —como se describió en el apartado anterior— también mejoras terrenales.
- Las distintas diócesis y parroquias de la Conferencia del Episcopado Mexicano, sección mexicana de la Iglesia Católica, organizan peregrinaciones a la Basílica, y promueven la veneración a la Virgen de Guadalupe a través de su imagen.

Como se vio anteriormente (apartado 2.2.3), esta postura iconofílica oficial es criticada por otros cristianos protestantes, como los evangélicos o los Testigos de Jehova, quienes perciben las peregrinaciones como adoración a la Virgen, reservada doctrinalmente a Dios, y el ayate guadalupano como ídolo. Sin embargo, no todas las manifestaciones de devoción popular están arraigadas en el polo orético del símbolo guadalupano. El siguiente comentario extraído de Internet es un ejemplo de devoción desligada del relicto material, de la narrativa aparicionista, y del santuario: “No soy científico, pero por todas las mentiras que se le han comprobado a la religión católica, no dudo que la imagen sea otra más. Sin embargo hay algo en la religión que no es mentira, el consuelo que encuentran los guadalupanos en su virgen, esa fe que los abriga casi de igual manera que el natural abrazo de la madre. Es por ello que la Virgen de Guadalupe sí existe. Lo veo al ver tranquila a mi madre después de rezarle. Yo no creo en la religión, ni en la historia de la Virgen, ni en su imagen, pero sí creo en el amor que genera este ídolo” (Aldo Daniel, 2010).

Las prácticas y representaciones sociales que manejan los devotos guadalupanos en México, y particularmente los peregrinos que van a la Basílica del Distrito Federal, están refrendadas por los responsables del santuario. Y en los santuarios sandieguinos equivalente, al menos son toleradas. El culto a la Virgen de Guadalupe en ambos lugares no es una adaptación popular de la ortodoxia emanada de la Iglesia Católica, sino que ambas instancias comparten una misma mitología que inspira y dota de sentido a sus respectivas prácticas litúrgicas.

Respecto al caso jacobeo, la división culto / popular parece aún menos explicativa. En este caso, las críticas de los sectores clericales a la desvirtuación del Camino de Santiago no se centran en su inadecuación formal, sino en la ausencia de intención devocional de algunos practicantes. Crítica que se ha extendido en ocasiones a la secularización del Camino¹⁵, extremo confirmado por algunos autores (Frey, 1998; Herrero, 2009b).

¹⁵ Como en 1993, cuando el presidente de la Conferencia Episcopal Española, Elías Yáñez, acusó a los políticos de querer secularizar el Camino y afirmó que su éxito era un hecho religioso de primer orden (Frey, 1998:248).

7.8 Aspectos civiles de las peregrinaciones estudiadas

Las perspectivas revisadas anteriormente no se excluyen mutuamente, sino que ponen el acento en aspectos distintos del fenómeno. Dan cuenta alternativamente de ciertas regularidades que presentan algunas peregrinaciones religiosas, entre las que se encuentran las guadalupanas y jacobeanas aquí tratadas. Pero, por lo mismo, no pueden ofrecer una visión unitaria de la práctica, que abarque los análisis discretos y la explique de una vez.

En mi tesina propuse, para el caso específico de las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe en México, D. F., un ángulo de estudio que intentaba aunar los modelos “clásicos” sobre peregrinajes planteados en los anteriores apartados: el expresivo, el político, el simbólico, el de trueque y el de búsqueda identitaria. Sugería en aquella obra que entender las peregrinaciones guadalupanas como ritual civil era una clave exegética válida del fenómeno o que, al menos, podía suscitar nuevas cuestiones que enriquecieran el debate antropológico sobre las peregrinaciones (Asunción, 2011:106-9). Describo a continuación dicho planteamiento, que creo que sigue siendo acertado en gran medida, en los apartados posteriores las matizaciones precisas para aplicar el análisis ciudadano a los casos guadalupano sandieguino y jacobeano español, y una nueva propuesta interpretativa general.

7.8.1. Las peregrinaciones a la Basílica como ritual civil

Con 'ritual civil' no quería implicar que las peregrinaciones de ellas fueran un fenómeno eminentemente urbano, centrado en la ciudad, sino más bien señalar las visitas a dicho santuario —especialmente las que se realizan en grupo y a pie o de otra forma ritual— como un mecanismo para construir la pertenencia al Estado-nación mexicano. Según Marie José Devillard, la ciudadanía y su exclusión “no se construyen objetiva y subjetivamente en base a principios abstractos o marcos legales, sino, cotidianamente, en función de los objetivos y del espacio social” (Devillard, 2007:22). De la misma manera, yo consideraba que las peregrinaciones a la Basílica podían ser interpretadas como acciones cívicas que revalidaban la condición civil de sus participantes.

Esta perspectiva era deudora de las concepciones de la peregrinación como proceso integrador y de la Virgen de Guadalupe como símbolo nacional, plasmadas en numerosos trabajos (ver capítulo 1 y apartado 2.5.1). La caracterización de las peregrinaciones guadalupanas que proponía aceptaba ambas tesis, pero matizadas. En primer lugar, la integración efectuada por las peregrinaciones a la Basílica consiste más en la confluencia de los distintos estratos y comunidades que en su fusión. Los asistentes acuden a la Basílica como parte de una unidad social —familiar, profesional, parroquial, etc.— que no desaparece a lo largo de la peregrinación. Al contrario, probablemente salga fortalecida por el reconocimiento social del que es objeto durante la práctica. En segundo lugar, el mito

guadalupano no actúa únicamente aglutinando a la población mexicana. Aunque la figura de la Virgen de Guadalupe ha tenido un papel histórico indiscutible en la formación de México y en la actualidad sigue siendo objeto de una intensa devoción en toda la geografía nacional, también es un símbolo que provoca un profundo desacuerdo. Como se describió antes (apartado 2.6), existe en México un debate social en torno a la Guadalupana que se remonta varios siglos atrás. En dicho debate se discuten varios temas que polarizan las opiniones: el origen de la imagen considerada sagrada, la veracidad de la leyenda aparicionista, el papel de la Iglesia en el mantenimiento del mito... Los defensores del símbolo llegan a identificarlo con la nación mexicana. Para sus detractores, sin embargo, la Virgen de Guadalupe va acompañada de connotaciones negativas: fanatismo religioso, ignorancia, lucro del clero, y colonialismo. He aquí dos ejemplos paradigmáticos opuestos, provistos respectivamente por un trabajador de la INBG y una estudiante de Sociología del D.F.: “México es tremendamente guadalupano. Católicos somos sólo un... noventa y ocho por ciento, creo, pero guadalupanos somos todos”; “Uy, ¡es una historia de terror para manipular a los indígenas y ejercer poder de la iglesia española de manera brutal! Le construyeron su templo, caríiiiísimo por cierto, y así cada año se recuerda esta burla que es fuente de devoción y un chingo de fe... Ni modo”.

La polémica es acre en ocasiones, pero existe consenso en varios puntos: la Virgen de Guadalupe es venerada por la mayoría de la población mexicana, y representa a México frente a otros santos y advocaciones marianas. No es casualidad que las detracciones a la figura vayan acompañadas de críticas a la Iglesia y de un hincapié en el papel de los conquistadores españoles en la instauración del culto: la controversia es en última instancia el enfrentamiento de dos modelos de Estado, laico y confesional, pero ambos nacionalistas mexicano. De la misma manera que los ataques al culto guadalupano pretenden fortalecer la secularización del país, las peregrinaciones sancionan el papel de la religión en la vida pública de México. Es decir, son un rito cívico.

Esta noción que planteé no era totalmente original, ya que unos pocos autores habían reflexionado brevemente sobre la naturaleza cívica de la peregrinación. Por ejemplo, el equipo coordinado por Giurati y Masferrer, qué se preguntaba: “¿Hasta qué punto el fenómeno guadalupano ha sido —o es— un episodio de religión civil? ¿Se ha identificado o se identifica con la identidad nacional y política de México o de los mexicanos?” (Giurati y Masferrer, 1998c:44). También Coleman y Elsner comparaban las peregrinaciones guadalupanas con las que se realizaban en la antigua Grecia, atribuyendo a ambas un carácter civil. Merece la pena incluir la cita íntegra: “Civic religion, including festivals or pilgrimage to and within one's mother city, was a profound way of evoking and establishing identity. To be an Athenian meant, at least in part, to be a participant of such civic festivals. Like the pilgrimage to Guadalupe in modern Mexico, such religious celebrations and processions not only provided a focus for worship but also fulfilled the explicitly political purpose of binding the participant populace of citizens together as Athenians (or in the case of Mexicans, as

'Guadalupanos') in a common identity through their relations to a shared deity” [La religión cívica, incluyendo los festivales o el peregrinaje hacia la ciudad materna, era una manera profunda de evocar y establecer identidad. Ser un ateniense significaba, al menos en parte, participar en tales festivales cívicos. Como la peregrinación a Guadalupe en el México moderno, tales celebraciones y procesiones religiosas no solo proveían de un foco de veneración, sino que también cumplían el objetivo político explícito de ligar a la población de ciudadanos participante como atenienses (o en el caso de los mexicanos, como “guadalupanos”) en una identidad común, a través de sus relaciones con una deidad compartida] (Coleman y Elsner, 1995:13).

En los fragmentos anteriores la expresión 'cívico' sirve casi de sinónimo a 'nacional', y en 2011 consideraba que la distinción entre estos dos conceptos era el primer paso para decir algo nuevo sobre las peregrinaciones guadalupanas. Si la nacionalidad actúa en un Estado como principio de exclusión para el colectivo designado como extranjero, dentro del grupo de referencia reconoce formalmente unos derechos que, sin embargo, no son plenamente implementados (Serra, 2007:19). El ejercicio de la ciudadanía es un medio privilegiado para lograr el reconocimiento de facto de derechos, y los peregrinos que viajan a la Basílica de Guadalupe encuentran en la práctica un ámbito donde realizar dicho proceso. Mientras dura la actividad se erigen como ciudadanos con un plus, estando sujetos a un set especial de derechos y deberes.

Primeramente, los peregrinos son beneficiarios del apoyo público, tanto popular como del aparato estatal. Las muestras de reconocimiento hacia los peregrinos son muy numerosas, especialmente si forman parte de grupos grandes y viajan a pie. En el capítulo 4 se describieron algunas de las acciones de ayuda espontánea que efectuaban los vecinos de la delegación Gustavo A Madero. Asimismo, al llegar a una localidad o a los alrededores de la Basílica, los habitantes generalmente dejan paso a los peregrinos, se forman a lo largo de la trayectoria para observarlos, e incluso llegan a aplaudirlos y alentarlos verbalmente. Por ejemplo, durante una peregrinación realizada en junio de 2009, una camioneta de reparto, dotada de un aparato de megafonía, se cruzó con la columna de peregrinos que caminaban hacia la Basílica y, al verlos, la conductora deceleró y exclamó: “¡Adioooo, hermanitos! ¡Ánimo! ¡Ánimo, hermanos, ya están por llegar! ¡Adioooo!” Muestras de apoyo por parte de los observadores como esta son habituales durante las peregrinaciones a la Villa.

También las Administraciones cooperan con los responsables del santuario y los grupos de peregrinos para que estos puedan arivar a la Basílica, como se ha visto (apartado 4.5). Los gobiernos delegacional, defeño y federal colaboran a través de varias vías: los acuerdos firmados con la INBG, como el de seguridad que permite la presencia de los cuerpos de Policía en el santuario; los dispositivos especiales desplegados para recibir a las peregrinaciones multitudinarias —las del 11 del diciembre y las provenientes de las Diócesis de Querétaro y Toluca—; reconociendo el día de la Virgen de Guadalupe como festividad de facto; controlando el tráfico rodado para facilitar el acceso a los contingentes de peregrinos;

aportándoles suministros, etcétera.

Por otro lado, los peregrinos están sujetos a obligaciones especiales. Como miembros de un grupo, tienen que ordenar —con cierta solemnidad— su comportamiento y su apariencia para encajarlo a maneras anormales. En las peregrinaciones grupales el punto de partida suele estar consensuado, y los miembros de una misma localidad suelen partir a la vez. Por ejemplo, un habitante de Zumpango, cuya casa estaba más cerca de la Basílica que el zócalo desde donde salían los peregrinos entendía que empezar el viaje desde su domicilio era “hacer trampas”. En este pueblo también se acordaban el número de peregrinaciones que debían realizarse al santuario, habitualmente tres en años consecutivos. Aunque ésta y otras circunstancias no son mandatorias, se tratan de especificidades del contrato que establece el peregrino con la Virgen de Guadalupe y que abona socialmente. Incluso la manda y el agradecimiento son acuerdos que se cumplen de forma patente, ajustada a ciertos cánones sociales, aunque los actores sociales los formulen privadamente. Es decir, las peregrinaciones guadalupanas son rituales eminentemente públicos, publicitados, especialmente las que se organizan colectivamente. Se anuncian con anterioridad y, como se dijo en el punto 7.2, son altamente expresivas: el viaje y las acciones en el santuario se realizan de cara a la galería.

Desde la formulación de la teoría anterior han transcurrido 4 años, durante parte de los cuales llevé a cabo trabajo de campo adicional en Ciudad de México. A día de hoy, sigo suscribiendo lo expuesto arriba, y defendiendo la caracterización de las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe defaña como rituales cívicos. Ahora bien, solo a condición de remarcar que dicho carácter solo tiene sentido de acuerdo a un modelo civil específico, el guadalupano. Evaluado desde otros modelos civiles, por ejemplo, de uno que defienda el laicismo y el uso equitativo de los espacios públicos, las peregrinaciones no son en absoluto cívicas. Y ciertamente, en el imaginario social defaño hay presentes otros modelos de civismo, hasta ahora no reconciliados con el modelo guadalupano, que es hegemónico y consuetudinario.



Concluí mi tesina afirmando que la figura guadalupana era una interlocutora política adicional —hoy considero que prioritaria, para los creyentes— a la de los grandes partidos, y aducía que este papel había comenzado prontamente en Ciudad de México, durante la colonia, y que en la actualidad se había intensificado y diversificado. Efectivamente, William A. Taylor apunta que, durante una primera etapa del culto guadalupano, este se restringió principalmente a la Ciudad de México, cuyos pobladores solicitaban su ayuda para solucionar catástrofes urbanas (Taylor, 1987:11 y 12). Como a otros santos, se le atribuía una especial efectividad contra un tipo concreto de catástrofe, las inundaciones (Lafaye, 1977:62). Como puede verse, en la etapa pre-nacional y pre-estatal, la Virgen de Guadalupe ya tenía asignada una función civil, la de atender los ruegos y propiciar milagros para los pobladores de la ciudad¹⁶. Mi tesina terminaba con las siguientes frases: “La misma lógica funciona hoy de forma ampliada: los ruegos se han extendido a nivel nacional, y a nuevas competencias. Aparte de para evitar las lluvias torrenciales, la Virgen de Guadalupe tiene hoy para los peregrinos mexicanos la titularidad de casi todas las carteras, desde la sanidad hasta el empleo” (Asunción, 2011:109).

Desde que escribí esas líneas he hallado nuevos datos que la confirman, incluyendo algunos ex-votos conmovedores e inquietantes depositados en La Villa. Por ejemplo, un cartón con la fotografía de tres hombres jóvenes, tres nombres propios y el siguiente texto: “Lunes 14 de febrero del 2012 se desaparecieron en Pinos Zacatecas. Eyos salieron a trabajar y jamás regresaron. Te suplicamos Virgencita que nos agas el milagro que ellos regresen con bien y donde quiera k esten cubrelos con tu manto de todo peligro. Su madre sus esposas e hijos y hermanos los esperan con los brazos abiertos su regreso”. O una hoja, de entre las muchas clavadas con alfileres en una tela roja junto a una imagen de la Guadalupana, que mostraba la fotografía de un bebé y el texto: “Hola! Mi nombre es diego tengo 3 años y me han diagnosticado cancer. Te pido de todo corazón que me ayudes a rezar por mí, porque si tú me ayudas a rezar, diosito más fácil me escuchará. Gracias y te deseo lo mejor. Que los bendiga dios a ti y a tu familia”. La vulnerabilidad social e incertidumbre que transmiten estas y otras peticiones resulta coherente con la encomienda a una figura protectora plenipotenciaria.

Este diagnóstico coincide con el de otros autores, como Lafaye, quien evoca a los taxistas y camioneros mexicanos, que portan en sus vehículos réplicas protectoras de la imagen, a fin de ejemplificar que “[s]u patronato universal se ha diversificado y ensanchado con el imperio de las técnicas, extendido a los nuevos peligros del siglo XX” (Lafaye, 1977:407)¹⁷. También durante mi trabajo de campo posterior pude observar muestras

¹⁶ “Most of the Guadalupe's early recorded miracles also are connected to Mexico City” [La mayoría de los milagros registrados de Guadalupe están también conectados a Ciudad de México] (Taylor, 1987:12).

¹⁷ Más recientemente, Angélica Galicia Gordillo describe, para la región de Chiconautla-Tizayuca, conurbada

adicionales del carácter garantista de derechos que los creyentes adjudicaban a la Virgen de Guadalupe. Por ejemplo, durante un rosario guadalupano en un domicilio de un vecindario humilde, en 2013, cuando la mujer que dirigía el rezo solicitó sucesivamente la protección de la Virgen para las familias de los presentes, para los vecinos en general, y para todo México, concediéndole los siguientes títulos: “Patrona de la patria, patrona de la colonia, patrona del hogar, patrona del corazón”.

Sin embargo, el análisis queda incompleto si no se pone de manifiesto que esa interlocución política es solo válida en el marco de sentido aportado por la mitología guadalupana vigente. Los detractores del culto y de las prácticas concretas que conforman el culto —que no rechazan necesariamente la figura— conciben un modelo de participación ciudadana distinta, y no consideran efectivas las técnicas rituales devocionales. Se trata, por tanto, de dos concepciones discrepantes del funcionamiento de la realidad, física y específicamente social: bajo uno de ellos, las peregrinaciones y el culto a la Guadalupe son sensatos; bajo el otro, absurdo políticamente, e incluso incívico.

7.8.2. “*In Guad we trust*”

Describiendo Barrio Logan, Le Texier menciona que los “civic culture theorists linked this distrust [towards the system] to the development of a passive political culture specific to Mexican origin people” [teóricos de la cultura cívica vincularon la desconfianza hacia el sistema con el desarrollo de una cultura política pasiva específica de la población de origen mexicano] (Le Texier, 2006:8). Esta valoración resuena a la que hacen los detractores de los cultos guadalupanos, ignorando que, para los devotos, las peregrinaciones y otras prácticas religiosas son también políticamente activas: “For Mexican Americans, Our Lady of Guadalupe is a symbol of both cultural and religious identity. For people who were stripped of everything, she restores to them their dignity, their humanity, and their place in history” [Para los México-estadounidenses, Nuestra Señora de Guadalupe es un símbolo de identidad tanto cultural como religiosa. A la gente que ha sido despojada de todo, ella les restaura su dignidad, su humanidad, y su lugar en la historia] (Castañeda-Liles, 2008:157).

Las pancartas de la marcha del UFW a Sacramento de 1996 combinaban mensajes reivindicativos y religiosos: “¡Justicia para los campesinos y viva la Virgen de Guadalupe!”. De la misma manera, en San Diego el culto a la Virgen de Guadalupe puede adoptar formas reconociblemente políticas, y las reivindicaciones civiles que movilizan a esta figura sagrada emplean un código comunicativo compartido por los no creyentes: marchas, arte urbano, concentraciones... Y a la inversa, los tropos propios del mito guadalupano se han extendido más allá de la población de origen mexicano y latinoamericano, e incluso de los creyentes

con el Distrito Federal, la sustitución de los santos tradicionales por los santos urbanos —entre los que se encuentra la Guadalupe—, más eficientes. Las nuevas relaciones socio-económicas habrían dado lugar a nuevas peticiones a las figuras sagradas: empleo, amor o protección (Galicia, 2011:410).

católicos, y no resulta inverosímil encontrar a cantantes californianos célebres con tatuajes de la Guadalupana, como Justin Timberlake o Justin Bieber. El culto guadalupano —como el jacobeo— está vivo, y se ha adaptado al contexto estadounidense con relativo éxito: “few cross-cultural trends are as impressive as the recent flocking of other Latin American Catholics and even Anglo New-Agers to the cult of Mexico's Virgin of Guadalupe (who also reincarnates the powers of the goddess Tonantzin) as she has made her way *al otro lado* [...] Yet if murals of La Morena, radiant in her blue, star-studded shawl, sanctify the sides of *tiendas* from San Diego to Atlanta, the adjoining storefront will most likely be a Pentecostal church” [pocas tendencias transculturales son tan impresionantes como el reciente tropel de católicos latinoamericanos, e incluso de creyentes en la Nueva Era anglo, al culto de la Virgen de Guadalupe de México (quien también encarna los poderes de la diosa Tonantzin) puesto que se ha abierto paso *al otro lado* (...) Pero si los murales de La Morena, radiante en su chal tachonado de estrellas, santifican los laterales de las *tiendas* desde San Diego a Atlanta, la fachada contigua probablemente será una iglesia Pentecostal] (Davis, 2001:13).

Como se ha visto en el capítulo 5, la figura de la Virgen de Guadalupe es empleada instrumentalmente por la población de origen mexicano, entre otros usos para reivindicar derechos civiles en los Estados Unidos sin por ello ceder su derecho a pertenecer a la comunidad mexicana transnacional. No obstante, como han expresado algunos actores sociales (ver apartado 6.6.1.1) y autores, el símbolo no carece de aristas tampoco en los Estados Unidos. Según Jeanette Favrot Peterson, “Guadalupe has been used alternatively, and sometimes simultaneously, as a symbol of liberation as well as one of accomodation and control” [Guadalupe ha sido usada alternativamente, y a veces simultáneamente, como un símbolo de liberación y como uno de concesión y control]; convirtiéndola según Luz Calvo, en “a polyvalent sign, able to convey multiple and divergent meanings and [able to be] deployed by different groups for contradictory and political ends” [un signo polivalente, capaz de transmitir significados múltiples y divergentes, y de ser usada por diferentes grupos para fines contradictorios y políticos] (Gutiérrez, 2010:39). Como en Ciudad de México, en San Diego la figura guadalupana y su culto, incluyendo las peregrinaciones (ver apartado 7.1.2), pueden provocar conflictos entre la población de origen mexicano¹⁸.

7-8-3- *La ciudadanía transeúnte*

Se ha escrito mucho sobre la crisis del Estado-nación, pero los cambios en marcha del concepto de 'ciudadanía' superan este debate. Dichos cambios hacen referencia a los nuevos mecanismos y grupos de pertenencia que están surgiendo en un mundo crecientemente interconectado gracias a los nuevos medios de transporte y comunicación. Esos cambios se

¹⁸ E igualmente en otras áreas de México: en “La iglesia católica: una virgen derrotada”, Lestage (2011) describe la competición entre las devociones a la Virgen de las Nieves y la Virgen de Guadalupe entre los mixtecos de Tijuana, de la que salió victoriosa la segunda.

manifiestan numerosas áreas de la vida social, y por tanto, la discusión actual sobre la ciudadanía tiene alcance multidisciplinar, involucrando varios campos de conocimiento: la Antropología, la Sociología, la Politología, la Economía, la Historia, el Derecho, etcétera. Pero las nuevas expresiones civiles no son solo objeto de interés para las ciencias sociales y las Humanidades, sino ante todo para los sujetos cuyo estatus social se ve afectado de hecho por ellas. Por ejemplo, la reivindicación de la concesión de ciudadanía a animales sintientes no humanos por parte de académicos y activistas animalistas (p. ej., Donaldson and Kymlicka, 2011). O la popularización de términos como 'ciudadanía ambiental' o 'ciudadanía ecológica' (Dobson, 2003; Hayward, 2006), que se hace eco de la atención social creciente a los problemas medioambientales transfronterizos, que requieren una reacción supranacional.

La ciudadanía puede incluir, por tanto, en la actualidad al menos tres significados: el criterio formal (1) y efectivo (2) de concesión de derechos, especialmente de respeto a la libertad y derechos políticos, así como el estado práctico de implementación de dicha concesión (3). Como se ha visto a lo largo de esta obra, las manifestaciones de esta categoría aparentemente aconfesional, técnica, durante las peregrinaciones estudiadas desafían la división teórica entre lo civil secular y lo religioso, que se difumina en la práctica.

En México, D. F., por ejemplo, no hay ningún reconocimiento oficial de derechos civiles específicos para los participantes a las peregrinaciones y otras prácticas de culto a la Virgen de Guadalupe, derechos que, sin embargo, se otorgan oficiosamente. Al contrario, en San Diego los devotos guadalupanos tienen que ajustar su devoción a las restricciones sociales imperantes, surgidas de una lógica ajena a la del culto tal y como ha sido concebido en México. La diferencia de visiones puede crear fricciones, como la queja del sacerdote que solo recibe feligreses en el templo el 12 de diciembre, o la crítica del católico estadounidense a las personas guadalupanas que exhiben su devoción de forma incoherente con los valores cristianos. No obstante, precisamente la ejecución de una práctica religiosa multitudinaria, institucionalizada en México y trasladada a los Estados Unidos, permite a la población sandieguina de origen mexicano y latinoamericano conquistar algunos espacios públicos que de otra manera serían más difíciles de ocupar. Por ejemplos, ocupando las vías del centro de la ciudad durante el desfile / procesión de principios de diciembre, y patrimonializando obras de arte urbano.

Por su parte, en el Camino de Santiago muchos participantes encuentran un contexto a la par espiritual y cosmopolita, a menudo en el extranjero, pero en un espacio Schengen que visibiliza la ruptura entre nación —el lugar de la afectividad— y el Estado —el lugar de la ley—, y que permitela generación de nuevas comunidades imaginadas, paneuropeas y no. Por su carácter simultáneamente religioso y laico, fruto de la acción de agentes sociales con agendas políticas particulares —la Iglesia Católica, las Administraciones Públicas, las asociaciones de Amigos del Camino, la industria turística—, se ha popularizado también como contexto apto para tratar las “heridas civiles”. Rupturas sentimentales, despidos, jubilaciones, etcétera, pueden motivar la asistencia al Camino de Santiago, de la misma manera que en México —y,

en menor medida, en San Diego— las mandas, los agradecimientos y la tradición motivan visitas a santuarios guadalupanos.

En todos los casos estudiados, las peregrinaciones tienen lugar en el marco de Estados incapaces de arrogarse ciudadanos en régimen de exclusividad. Desde los “hyphenated Americans” [estadounidenses con guión] hasta la “ciudadanía europea”, pasando por la restricción mexicana a la doble nacionalidad hasta 1994, los distintos Estados han intentando gestionar la diversidad nacional interior, pero en general la pertenencia múltiple ha sentado mal a organizaciones políticas cuya cohesión ha dependido en gran medida de la homogeneidad cultural y parental. Todavía hay algunos movimientos hacia la asignación rígida y unívoca de individuos a un Estado, una nación, y un bagaje cultural determinados, como en la afirmación de Marine Le Pen de que “Hay que elegir entre ser argelino o francés, no se puede ser las dos cosas” (Teruel, 2014), o como la Constitución de Bosnia-Herzegovina vigente, que obliga a los ciudadanos a definirse en uno de 3 grupos de personas constituyentes —bosniacos, serbios o croatas—, y que agrupa al resto bajo la categoría *otros*, reconociéndoles menos derechos (Corcuera, 2014:48). Sin embargo, son poco numerosos, quizá resquicios de una idea en trance de abandono.

Una muestra de la dinámica contraria, del prevalecimiento de la creatividad y de la insistencia en la defensa de derechos civiles, la encontramos en las peregrinaciones contemporáneas estudiadas. En San Diego, y en el sur de California en general, la Virgen de Guadalupe apadrina y moviliza a nuevos individuos y grupos: latinoamericanos sin origen mexicano, “anglo”, “queer”, no católicos... Y los guadalupanos tradicionales y nuevos participan en prácticas de culto que tienen intención política y, a veces, consecuencias civiles. Entretanto, el Camino de Santiago continúa recibiendo un número creciente de peregrinos, ya mayoritariamente extranjeros y principalmente europeos. Muchos ejercen su ciudadanía caminando desde Berlín y París, poniendo en práctica una confluencia que, proyectada por las autoridades públicas, es no obstante implementada cívicamente, “a pie de calle”. E incluso en México, donde las peregrinaciones y el culto guadalupanos han tenido un carácter hegemónico, emergen propuestas de ciudadanía alternativas que no se encuadran tampoco en el antiguadalupanismo: los grupos de activistas que animan a la participación política directa, empleando a veces la imagen mariana; los danzantes mexicanistas que peregrinan a la Basílica para rendir culto a la diosa Tonantzin; las marchas y concentraciones en el Distrito Federal conmemorando el nacimiento de Benito Juárez y en defensa de la libertad sexual y religiosa¹⁹...

Las peregrinaciones y las actividades devocionales asociadas descritas, como muchas otras prácticas contemporáneas, presentan un correlato cívico con capacidad constructiva. Aunque la manera de realizar estos modelos de ciudadanía, en los casos estudiados los actores

¹⁹ Incluyendo “peregrinaciones” evangélicas: “Este evento permite a los participantes mostrar abiertamente su identidad y plasmar que no todos los mexicanos son católicos y guadalupanos, como parecen afirmar las series de la televisión o los políticos de la derecha conservadora. Es una manifestación abierta del pluralismo religioso, donde una minoría pasa a expresarse en un espacio público, para dar su voz ante la sociedad” (Garma y Méndez, 2012:206)

sociales los realizan mediante su desplazamiento. Parafraseando a Serrat: Ciudadano, no hay civismo, se hace civismo al andar.

Referencias

- ADAMS, N. (2004) "Profile: Mister Cartoon's philosophy on tattooing the Virgin of Guadalupe". Artículo en el sitio web HighBeam Research, 10 de diciembre. Disponible en Internet:
<<http://www.highbeam.com/doc/1P1-109958224.html> [28/04/2012]>.
- AGÍS VILLAVERDE, M. (2008a) "Aspectos filosóficos y antropológicos del Camino de Santiago. Fenomenología de la peregrinación a Compostela", en *Galicia y Japón: del sol naciente al sol poniente. IX Encuentros internacionais de filosofía no Camiño de Santiago*. Universidade da Coruña, pp. 303-23.
- (2008b) "Antropología de la peregrinación ¿Quiénes son los peregrinos?", en *XI Encuentro de Santuarios de España*, Santiago de Compostela, 23-25 de septiembre.
- ALARCÓN, P. M. (1899) *Decreto de erección de la Archicofradía de Nuestra Señora de Guadalupe*. México, D. F.: La Europea de J. Aguilar Vera y comp.
- ALARCÓN, R. y BECERRA, W. (2012) "¿Criminales o víctimas? La deportación de migrantes mexicanos de Estados Unidos a Tijuana, Baja California", *Norteamérica*, año 7, núm. 1 (enero-junio), pp. 125-48.
- ALEGRÍA OLAZÁBAL, T. (2008) "¿Existen las metrópolis transfronterizas?: el caso de Tijuana / San Diego", en Haroldo Dilla Alfonso (coord.): *Ciudades en la frontera: aproximaciones críticas a los complejos urbanos transfronterizos*, Santo Domingo, República Dominicana: Ed. Manatí, pp. 127-165.
- ALMAGRO DOMÍNGUEZ, F. (1999) "Virgen de Guadalupe. Madre y Evangelizadora de América", *Palabra Nueva. Revista de la Arquidiócesis de La Habana* (diciembre), pp. 33-8.
- ALONSO MENESES, G. (2013) *El desierto de los sueños rotos. Detenciones y muertes de migrantes en la frontera México-Estados Unidos, 1993-2013*. Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.
- ALTAMIRANO, I. M. (1982) "La fiesta de Guadalupe", en E. de la Torre Villar y R. Navarro de Anda: *Testimonios Históricos Guadalupanos*. México, D.F.: FCE, pp. 1127-1210.
- ALVARADO SOLÍS, N. P. (2008) *El laberinto de la fe. Peregrinaciones en el desierto mexicano*. Colección Investigaciones. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ REY, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.) (2003) [1989] *La religiosidad popular. Vol. III: procesiones, santuarios y peregrinaciones*. Barcelona: Ed. Anthropos.
- ANDERSON, B. (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Madrid: FCE.
- ANDERSON, C. A. y CHÁVEZ, E. (2009) *Our Lady of Guadalupe. Mother of the civilization of Love*. New York: Doubleday.
-

- ANGUIANO-TÉLLEZ, M. E. (2005) “Vecindad e interacciones fronterizas en la región Tijuana-San Diego”, en Tito Carlos Machado de Oliveira (org.): *Territorio sem limites. Estudos sobre fronteiras*. Campo Grande, Brasil: Ed. UFMS, pp. 279-305.
- ANGULO, J. C. (2010) “Virgencita mía / Little virgin, I implore you...”, *DeTour Ciudad de México*, año 1, número 12 (diciembre), pp. 32-41.
- APOLINAR, M. (2012) “Archicofradía de Santa María de Guadalupe, la más antigua”, *Desde la fe. Semanario católico de información y formación*, domingo 2 de diciembre. Disponible en Internet: <www.desdelafe.mx/apps/article/templates [11/I/2013]>.
- ASUNCIÓN SALMEÁN, S. (2011) *La ciudadanía transeúnte: peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe en México*, D. F. Trabajo de investigación para la consecución del Diploma de Estudios Avanzados. Convocatoria de septiembre. Departamento de Antropología Social, Universidad Complutense de Madrid.
- BÁEZ, M. de L., GEMO, F., GIURATI, P. y MASFERRER KAN, E. (1998) “El peregrino tipo”, en P. Giurati y E. Masferrer Kan (coords.): *No temas... yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*. México D.F.: Plaza y Valdés, pp. 95-107.
- BALDERRAMA, F. E. y RODRÍGUEZ, R. (2006) *Decade of Betrayal: Mexican Repatriation in the 1930s*, edición revisada. Albuquerque: University of New Mexico Press
- BARABÁS, A. M. (coord.) (2004) *Diálogos con el territorio: procesiones, santuarios y peregrinaciones*, vol. 4. México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- BARAÑANO, A., GARCÍA, J. L., CÁTEDRA, M. y DEVILLARD, M. J. (eds.) (2007) *Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y globalización*. Madrid: Ed. Complutense.
- BARRERA BASSOLS, J. (2010) *Pesquisa sobre un estandarte. Historia sobre una pieza de museo*. México, D. F.: INAH.
- BARTOLACHE Y DÍAZ DE POSADAS, J. I. (1982) [1790] “Manifiesto satisfactorio u Opúsculo Guadalupano”, en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda: *Testimonios históricos guadalupanos*. México, D.F.: FCE, pp. 597-651.
- BAXAMUSA, M. (2011) “San Diego’s Population: Diversity and Interactions”, *Voice of San Diego*, 12 de mayo (versión digital). Disponible en Internet: <<http://voiceofsandiego.org/2011/05/12/san-diegos-population-diversity-and-interactions> [07/VIII/2014]>.
- BEAUREGARD, P. L. (2014) “Vidas en el desagüe”, en *El País* de 18 de mayo de 2014, suplemento *Domingo*, pp. 8-9.
- BECERRA TANCO, L. (1745) *Felicidad de México en la admirable aparición de la Virgen María Nuestra Señora de Guadalupe*. 4ª Edición. Madrid: Juan de Zúñiga (versión digital).
- BENDER, S. W. (2012) *Run for the border: vice and virtue in U.S.-Mexico border crossings*. New York: New York University Press.
- BENÍTEZ, J. J. (1988) *El misterio de Guadalupe. Sensacionales descubrimientos en los ojos de la Virgen mexicana*, 3ª ed. México, D.F.: Planeta Mexicana.
- BOLETÍN GUADALUPANO (2007) “Capilla del Calvario”, en *Boletín Guadalupano*, año VI, nº 73 (enero), pp. 21-22.
- (2009) “Consejo Pastoral para el Santuario de la INBG”, en *Boletín Guadalupano*, año VIII, nº 99 (marzo), pp. 7-9.
- (2010) “Flor y Canto expresión armónica de vida y trabajo conjunto de la Pastoral Misionera del Santuario”, en *Boletín Guadalupano*, año X, nº 120 (diciembre), pp. 40-

- 43.
- BOUDINHON, A. y FANNING, W. H. W. (1911) "Parish", en *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. Vol. 11 [versión digital]. Disponible en Internet: <<http://www.newadvent.org/cathen/11499b.htm> [23/IX/2013]>.
- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.C., PASSERON J.C. (2002) *El oficio del sociólogo*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- BOWMAN, G. (1988) "Pilgrimage Conference", en *Anthropology Today*, Vol. 4, nº 6 (Diciembre), pp. 20-23.
- BRUCE-NOVOA, J. (1990) *Retro/Space: Collected Essays on Chicano Literature: Theory and History*. Houston: Arte Publico Press.
- BUNSON, M. E. (ed.) (2012) *2012 Catholic Almanac*. Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor.
- BURRUS, E. J. (1981) *The oldest copy of the Nican Mopohua*. Washington DC: Center for Applied Research in the Apostolate.
- CALDERÓN, V. (2015) "Telerrealidad y telenovelas como vía de escape", *El País* de domingo 23 de agosto. Sección ¿Qué se ve en el mundo?: México, p. 38.
- CAMPOS, A. y CARDAILLAC, L. (2007) *Indios y cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio*. México, D. F.: El Colegio de Jalisco-Unam-Ed. Ítaca.
- CARA (Center for Applied Research in the Apostolate) (2014) "Fact Sheet: Hispanic Catholics in the U. S.". Georgetown University. Disponible en Internet: <<http://cara.georgetown.edu/staff/webpages/Hispanic%20Catholic%20Fact%20Sheet.pdf> [29/XII/2014]>.
- CARDAILLAC, L. (2002) *Santiago Apóstol: El santo de los dos mundos*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- CARROLL, R. T. (2003) *The skeptic's dictionary: a collection of strange beliefs, amusing deceptions, and dangerous delusions*. Hoboken, Nueva Jersey: John Wiley & Sons.
- CASTAÑEDA-LILES, S. (2008) "Our Lady of Guadalupe and the Politics of Cultural Interpretation", en Gastón Espinosa y Mario T. García (eds.): *Mexican American Religions: Spirituality, Activism, and Culture*. Durham: Duke University Press, pp. 153-79.
- CASTILLO, A. (ed.) (2000) [1996] *La diosa de las Américas: escritos sobre la Virgen de Guadalupe*. New York: Vintage Books.
- CASTILLO JIMÉNEZ, M. C. (2006) "Mons. Pedro Agustín Rivera Díaz, Rector del Templo Expiatorio a Cristo Rey", en *Boletín Guadalupano*, año V, nº 64 (abril), pp. 32-34.
- CÁTEDRA TOMÁS, M. (2000) "Entre la gran y la pequeña tradición: Santa Barbada en la ciudad", *Virajes*, nº 2, pp. 39-67.
- (2007) "La procesión va por dentro: Semana Santa y ciudad". No publicado.
- (2015) *Paisajes de Antropología Urbana* (en prensa).
- CCHE (Chicano Coordinating Council on Higher Education) (1969) *El Plan de Santa Barbara*. Oakland: La Causa Publications.
- CLEMENTE MUÑOZ, V. (productor) (s.a.) "Presentación del Recinto Guadalupano" [archivo en formato Flash]. Disponible en Internet: <<http://www.virgendeguadalupe.org.mx/basilica.exe> [6/III/2009]>.
- CHERRY, K. (2013) "Queer Lady of Guadalupe: Artists re-imagine an icon". Entrada de lunes 12 de diciembre del blog *Jesus In Love*. Disponible en Internet: <<http://jesusinlove.blogspot.mx> [12/IX/2013]>.
- CHRISTIAN, W. A. (1972) *Person and God in a Spanish Valley*. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- (1990) *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Madrid: Ed. Nerea.

- (1991) *Religiosidad en la España de Felipe II*. Madrid: Ed. Nerea.
- CITY OF SAN DIEGO PLANNING DEPARTMENT (2005) “Barrio Logan / Harbor 101 Community Plan”. San Diego: s. e.
- COCKCROFT, WEBER Y COCKCROFT (1998) “Preface”, en Eva Cockcroft, John P. Weber y James Cockcroft (eds.): *Toward a People's Art*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. xvii-xxv.
- COLEMAN, S. y ELSNER, J. (1995) *Pilgrimage. Past and Present. Sacred travel and sacred space in the World Religions*. Londres: British Museum Press.
- COLEMAN, S. y ELSNER, J. (1995) *Pilgrimage. Past and Present. Sacred travel and sacred space in the World Religions*. Londres: British Museum Press.
- (eds.) (2003) *Pilgrim Voices: Narrative and Authorship in Christian Pilgrimage*. Oxford/Nueva York: Berghahn Books.
- COLEMAN, S. y EADE, J. (eds.) (2004a) *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*. Londres: Routledge.
- (2004b) “Introduction”, en S. Coleman y J. Eade (eds.): *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*. Londres: Routledge, pp. 1-25.
- COLLINS-KREINER, N. (2010) “Researching pilgrimage. Continuity and transformations”, en *Annals of Tourism Research*, Vol. 37, n° 2, pp. 440-56.
- CONCILIO VATICANO II (1961) *Lumen gentium*. Disponible en Internet: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index.htm [7/I/2013]>.
- CORCORAN, P. (2013) “How Tijuana's Criminal Virtuous Cycle Has Reduced Violence”, *Insight Crime*, (en línea). Disponible en Internet: <<http://www.insightcrime.org/news-analysis/how-tijuanas-virtuous-cycle-reduces-violence> [18/VI/2014]>.
- CORCUERA, A. (2014) “El despertar de Sarajevo”, *El País Semanal*, n° 1962 (4 de mayo), pp. 42-9. Disponible en Internet: <http://elpais.com/elpais/2014/04/30/eps/1398855759_506297.html [7/VI/2014]>.
- CRUZ FLORES, A. (2007) “Solicita la GAM revocar donación de predios destinados a la Plaza Mariana”, en *La Jornada* del martes 8 de mayo de 2007. México D.F.
- DAVIS, M. (2001) [2000] *Magic urbanism: Latinos reinvent the US city*. London: Verso.
- DE ALBA GARCÍA, M. J. (2003a) “Coro de Infantes de la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe”, en *Boletín Guadalupano*, año II, n° 32 (agosto).
- (2003b) “Módulo de Información”, en *Boletín Guadalupano*, año II, n° 33 (septiembre).
- (2003c) “Cripta guadalupana”, en *Boletín Guadalupano*, n° 35 (noviembre), pp. 14-15.
- (2003d) “Casa del Peregrino San Juan Diego”, en *Boletín Guadalupano*, n° 36 (diciembre), pp. 16-17.
- DE LA MAZA, F. (1984) *El guadalupanismo mexicano*. Colección Lecturas Mexicanas, núm. 37. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1953.
- DÍAZ-BARRIGA, M. (2002) “Repensando a la Virgen de Guadalupe: devoción 'empoderamiento' e identidad masculina chicana”, en *Alteridades*, enero-junio, año/vol. 12, n° 23. UAM-Iztapalapa, México, D. F., pp. 33-47.
- DÍAZ-CAYEROS, A. (2012) “Living in Fear: Mapping the Social Embeddedness of Drug Gangs and Violence in Mexico”. Conferencia presentada el 23 de mayo en el Center for U.S.-Mexican Studies (University of California, San Diego).
- DÍAZ-CAYEROS, A., MAGALONI, B., MATANOCK, A. y ROMERO, V. (2011) “Living in Fear: Mapping the Social Embeddedness of Drug Gangs and Violence in Mexico”. Disponible en Internet: <<http://www.stanford.edu/~magaloni/dox/2011livinginfear.pdf> [10/VI/2014]>.

- DGAM (DELEGACIÓN GUSTAVO A. MADERO) (2009) “Regresan peregrinos a sus lugares de origen”, Comunicado de Prensa DGAM/CCS/068/09, de 6 de junio de 2010 [en línea]. Disponible en Internet: <<http://www.gamadero.df.gob.mx> [14/III/2011]>
- (2010a) “La GAM ahorrará 18 millones de pesos al año cuando esté lista la Plaza Mariana”, Comunicado de Prensa DGAM/CCS/150/10, de 6 de junio de 2010 [en línea]. Disponible en Internet: <<http://www.gamadero.df.gob.mx> [12/VII/2010]>
- (2010b) “Avanza con saldo blanco el operativo 'Villa Mariana 2010'”, Comunicado de Prensa DGAM/CCS/335/10, de 6 de junio de 2010 [en línea]. Disponible en Internet: <<http://www.gamadero.df.gob.mx> [14/III/2011]>.
- DOBSON, A. (2003) *Citizenship and the environment*. Oxford: Oxford University Press.
- DONALDSON, S. y KYMLICKA, W. (2011) *Zoopolis: a political theory on animal rights*. Oxford: Oxford University Press.
- DOWNING, J. (2001) “Religion, ethnicity, and the international dimension”, en *Radical media: rebellious communication and social movements*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, pp. 75-87.
- EADE, J. y SALLNOW, M. J. (eds.) (1991) *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. Nueva York: Routledge.
- ECHEVERRÍA, B. (2009) “Meditaciones sobre el barroquismo. II. El guadalupanismo y el ethos barroco en América”, en Alfredo J. Morales (coord.): *Congreso Internacional Andalucía Barroca: actas. Tomo IV. Ciencia, filosofía y religión*. Sevilla: Consejería de Cultura, pp. 81-6.
- EICKELMAN, D. F. (2005) [2002] “Pilgrimage”, en A. Barnard y J. Spencer (eds.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Taylor & Francis e-Library: Routledge, pp. 637-8. Disponible en Internet: <<http://www.ebookstore.tandf.co.uk> [11/X/2013]>.
- ELIZONDO, V. (1997) *Guadalupe: Mother of the New Creation*. Maryknoll, New York: Orbis.
- ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA ONLINE (2015) “Sanctuary”. Encyclopædia Britannica Inc. Disponible en Internet: <<http://www.britannica.com/topic/sanctuary-religion> [22/IX/2015]>.
- ESTÉS, C. P. (2013) [2011] *Untie the Strong Woman: Blessed Mother's immaculate love for the wild soul*. Boulder, CO: Sounds True, Inc.
- EUROPEAN INSTITUTE OF CULTURAL ROUTES (s. a.) “Discovering Europe”. Artículo en el antiguo sitio web del Instituto Europeo de Itinerarios Culturales. Disponible en Internet: <<http://www.culture-routes.lu/> [3/VI/2013]>.
- FERNÁNDEZ, E. (2013) “No importa de qué está hecha, lo que importa es la devoción”, en *El Universal Estado de México* de 11 de diciembre (versión digital). Disponible en Internet: <<http://www.eluniversaledomex.mx/home/no-importa-de-que-esta-hecha-lo-que-importa-es-la-devocion.html> [03/VIII/2015]>.
- FERNÁNDEZ REPETTO, F. y NEGROE SERRA, G. (2001) “Peregrinaciones y santuarios en Yucatán. Una propuesta para su exploración”, en VV. AA.: *Antropología e Historia mexicana. Homenaje al maestro Fernando Cámara Barbachano*. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 457-63.
- FLORENCIA, F. de (1895) [1688] *La estrella del Norte de México*. Guadalajara: Imprenta de J. Cabrera [versión digital]. Disponible en Internet: <<http://www.archive.org/details/laestrelladelnor00flor> [24/III/2010]>.
- (1995) *Zodiaco Mariano*. México D.F.: CONACULTA.
- FLORES NAVA, J. J. (2015) “Los límites de la sátira”, *El Presente* (versión digital), 12 de febrero. Disponible en Internet: <<http://elpresente.net/?p=1530> [31/X/2015]>.

- FLORIDO, A. (2013) "Declining interest in 'Chicano Studies' reflects a Latino identify shift", *Take Two* de 7 de marzo (texto y audio). Disponible en Internet: <<http://www.scpr.org/programs/take-two/2013/03/07/30817/declining-interest-in-chicano-studies-reflects-a-l/>> [20/XI/2014].
- FONER, N. y ALBA, R. (2008) "Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?", en *International Migration Review*, volumen 42, nº 2 (verano), pp. 360-92.
- FOURNIER, P., MONDRAGÓN, C. y WIESHEU, W. (coords.) (2012a) *Peregrinaciones ayer y hoy: arqueología y antropología de las religiones*. México, D. F.: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.
- (2012b) "Introducción. Repensar la peregrinación en México y en el mundo", en P. Fournier, C. Mondragón, W. Wiesheu (coords.): *Peregrinaciones ayer y hoy: arqueología y antropología de las religiones*. México, D. F.: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, pp. 11-26.
- FREY, N. L. (1998) *Pilgrim Stories: on and off the Road to Santiago*. Londres: University of California Press, Ltd.
- GALICIA GORDILLO, A. (2011) "Espacio e identidad. Nuevas reconfiguraciones en la región norte de la Ciudad de México (Chiconautla-Tizayuca)", en Patricia Urquieta (coord.): *Ciudades en transformación. Disputas por el espacio, apropiación de la ciudad y prácticas de ciudadanía*. La Paz (Bolivia), Plural Editores, pp. 401-412.
- GÁLVEZ, A. (2010) *Guadalupe in New York. Devotion and the struggle for citizenship rights among Mexican immigrants*. New York: New York University Press.
- GAMBONI, D. (2013) "El metro y la Virgen de Guadalupe: contextos de la Virgen del Metro, Ciudad de México 1997-2007", en *Revista Sans Soleil*, vol. 5, nº 2, pp. 32-51.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1999) *La globalización imaginada*. Barcelona: Paidós.
- GARCÍA MORA, C. (2001) "Los grupos de peregrinos en el santuario de la Virgen Guadalupe", en VV. AA.: *Antropología e Historia mexicana. Homenaje al maestro Fernando Cámara Barbachano*. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 349-360.
- GARFINKEL, A. y SCOTT, J. (s. a.) "The miracle of the Virgin of Guadalupe: Catholic Tradition and Scientific Evidence". Presentación de diapositivas en formato ppt. 44 diapositivas. Disponible en Internet: <www.academia.edu> [1/IX/2015].
- GARIBAY K, A. M. y EDS. (2002) [1967] "Guadalupe, Our Lady of", en *The New Catholic Encyclopedia, volume 6: Fri-Hoh*. 2ª edición. Detroit (EE. UU.): Gale, pp. 545-8.
- GARMA NAVARRO, C. (1988) "Las peregrinaciones en la obra de V. Turner", en *Cuicuilco*, nº 20, pp. 87-93.
- (1994a) "Prefacio", en C. Garma Navarro y R. Shadow (coords.): *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: UAM-I, pp. 7-13.
- (1994b) "La peregrinación de Iztapalapa al Tepeyac" en C. Garma Navarro y R. Shadow (coords.): *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: UAM-I, pp. 65-81.
- (2009) Comunicación personal del 27 de junio de 2009.
- GARMA NAVARRO, C. y MÉNDEZ YAÑEZ, R. (2012) "¡Viva Cristo, viva Juárez! La marcha evangélica del Natalicio de Juárez", pp. 181-209.
- GARMA NAVARRO, C. y SHADOW, R. (coords.) (1994) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: UAM-I.
- GASPAR DE ALBA, A. y LÓPEZ, A. (eds.) (2011) *Our Lady of Controversy: Alma López's irreverent apparition*. Chicana Matters Series. Austin: University of Texas Press.
- GEMO, F. y LANZI, G. (1998) "Los componentes rituales", en P. Giurati y E. Masferrer Kan

- (coords.): *No temas... yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*. México D.F.: Plaza y Valdés, pp. 85-94.
- GIETMANN, G. y THURSTON, H. (1907) “Basílica”, en *The Catholic Encyclopedia*, Vol 2. New York, EE. UU.: Robert Appleton Company. Disponible en Internet: <http://www.newadvent.org/cathen/02325a.htm> [7/IX/2015]>.
- GIMÉNEZ, G. (1978) *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México D. F.: Centro de Estudios Euménicos.
- GIURATI, P. y MASFERRER KAN, E. (coords.) (1998a) *No temas... yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*. México D. F.: Plaza y Valdés.
- (1998b) “El proyecto de investigación acerca de los santuarios”, en P. Giurati y E. Masferrer Kan (coords.): *No temas... yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*. México D.F.: Plaza y Valdés, pp. 19-30.
- (1998c) “Claves interpretativas”, en P. Giurati y E. Masferrer Kan (coords.): *No temas... yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*. México D.F.: Plaza y Valdés, pp. 31-41.
- (1998d) “El cuadro general”, en P. Giurati y E. Masferrer Kan (coords.): *No temas... yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*. México D.F.: Plaza y Valdés, pp. 47-53.
- (1998e) “Los perfiles de los peregrinos”, en P. Giurati y E. Masferrer Kan (coords.): *No temas... yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*. México D.F.: Plaza y Valdés, pp. 109-116.
- (1998f) “Conclusiones”, en P. Giurati y E. Masferrer Kan (coords.): *No temas... yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*. México D.F.: Plaza y Valdés, pp. 251-264.
- GLENNIE GRAUE, E. (2014) “Mensaje del Rector de Guadalupe”. Sitio web de la Archicofradía de Guadalupe. Disponible en Internet: <http://www.archicofradiadeguadalupe.org> [16/IX/2015]>.
- GOBIERNO DE LA REPÚBLICA (2011) *Inauguración de la Plaza Mariana*. Archivo de vídeo en el sitio web Youtube, publicado el 12 de octubre. 15 min 19 seg. Disponible en Internet: <https://youtu.be/iu18L3aVL9U> [12/XI/2012]>.
- GOMEZ-BARRIS, M. e IRAZABAL ZURITA, C. E. (2009) “Transnational meanings of La Virgen de Guadalupe: Religiosity, space and culture at Plaza Mexico”, *Culture and Religion*, vol. 10, nº 3. Columbia University, pp. 339-57.
- GÓMEZ PARRA, E. (2009) “‘Cultural distance’ among speakers of the same language”, *Sens public*. Disponible en Internet: http://www.sens-public.org/IMG/pdf/SensPublic_DossierEurope_EGomez.pdf [28/V/2014]>.
- GÓMEZ-ROBLEDO, M. (2015) “Dios me dio un don para enganchar con el pueblo”, *El País* de sábado 27 de junio. Revista Sábado, p. 3.
- GONZALES, R. y ALURISTA (1969) “El plan espiritual de Aztlan”, *El grito del Norte*, vol. II, núm. 9 (6 de julio), Albuquerque, New Mexico, p. 5. Disponible en Internet: <http://icaadocs.mfah.org/icaadocs/> [01/XII/2014]>.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, F. (2004) *Guadalupe: pulso y corazón de un pueblo*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- GRISWOLD DEL CASTILLO, R. (1990) *The Treaty of Guadalupe Hidalgo: a legacy of conflict*. Norman: University of Oklahoma Press.
- GUBA, E. G. (1985) “Criterios de credibilidad en la investigación naturalista”, en J. Gimeno y A. Pérez: *La enseñanza: su teoría y su práctica*. Madrid: Akal, pp. 148-165.

- GUERRERO ROSADO, J. L. (2007) “La Iglesia es sumamente cauta para aceptar milagros físicos, como el de esa luz en la Virgen de Guadalupe”: monseñor Guerrero Rosado”, *El Observador de la actualidad*. Periodismo Católico de 3 de junio, nº 621. Disponible en Internet: <<http://www.catholic-church.org/observador/archivo/2007/621.html> [15/IX/2015]>.
- GUTIÉRREZ, L. G. (2010) “Sexing Guadalupe in transnational double crossings”, *Performing Mexicanidad: Vendidas y cabareteras on the transnational stage*. Austin: University of Texas Press, pp. 31-63.
- HAGAN, J. M. (2008) *Migration Miracle: Faith, Hope and Meaning on the Undocumented Journey*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- HAMMERSLEY, M. y ATKINSON, P. (1994) *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- HAYWARD, T. (2006) “Ecological citizenship: Justice, rights and the virtue of resourcefulness,” at *Environmental Politics*, vol. 15, No. 3 (June), p. 435-46.
- HERNÁNDEZ, P. [Pablo Hernández] (2009) “Sobre las danzas aztecas, Tonantzin, la ignorancia, el penacho de Moctezuma [Parte 1]”. Archivo de vídeo en el sitio web Youtube.com, publicado el 15 de diciembre. 6 min 59 seg. Disponible en Internet: <<https://youtu.be/omJDjkveL4M> [14/VI/2012]>.
- HERNÁNDEZ, D. (2011) “A Surfing Madonna' appears in San Diego”, *Los Angeles Times* de 9 de mayo. Disponible en Internet: <<http://latimesblogs.latimes.com/laplaza/2011/05> [22/IX/2015]>.
- HERNÁNDEZ, Diego (2012) “La Virgen de Guadalupe intercede por un gay para que su familia lo acepte”. Disponible en Internet: <<http://www.ocioxocio.com/2012/07/30/> [24/IV/2014]>.
- HERNÁNDEZ, B. (guión) (2012) “La Villa de Guadalupe”, programa de radio. Producción, voz y diseño sonoro: Sandra Vázquez; posproducción: Antonio Calderón; idea original, guión e investigación: Berta Hernández. Serie *Escucha tu ciudad*. Radio la Capitalina.
- HERNÁNDEZ ILLESCAS, J. H. (1999) *La Virgen de Guadalupe y la proporción dorada*. México, D.F.: Centro de Estudios Guadalupanos.
- HERRERO PÉREZ, N. (2009) “Patrimonialización y movilidad posmoderna: la reconfiguración de la peregrinación jacobea”. Ponencia para el IV Seminario Galego de Etnografía (no publicada).
- (2009a) “La atracción turística de un espacio mítico: peregrinación al cabo de Finisterre”, *Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural*, vol. 7, nº 2, pp. 163-78.
- HERVIEU-LÉGER, D. (2004) *El peregrino y el converso. La religión en movimiento*. México, D. F.: Ediciones del Helénico.
- HERZOG, L. A. (2004) “Globalization of the Barrio. Transformation of the Latino cultural landscapes of San Diego, California”, en D. D. Arreola (ed.): *Hispanic spaces, Latino places: community and cultural diversity in contemporary America*. Austin (EE. UU.): University of Texas Press, pp. 103-124.
- (1990) *Where North meets South: cities, space and politics on the United States-Mexico border*. Austin (EE. UU.): University of Texas Press.
- HOLMES-RODMAN, P. E. (2004) “Pilgrimage to Chimayo, New Mexico”, en E. Badone y S. R. Roseman (eds.): *Intersecting Journeys. The Anthropology of pilgrimage and tourism*. Chicago: University of Illinois Press, pp. 24-51.
- HOLSTON, J. (1999) *Cities and citizenship*. Duke University Press.
- (2008) *Insurgent citizenship. Disjunctions of democracy and modernity in Brazil*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- INBG (INSIGNE Y NACIONAL BASÍLICA DE GUADALUPE) (2005) *Informe*

- Quinquenal. Pastoral, Administrativo de Obras y Finanzas* [en línea]. Disponible en Internet: <www.virgendeguadalupe.org.mx/santuario/Informe%20Quinquenal.pdf [12/VI/2010]> .
- (2006) “Ceremonia de investidura de cuatro nuevos canónigos del Venerable Cabildo de Guadalupe”, en *Breves* de 20 de mayo de 2006, website de la INBG [en línea]. Disponible en Internet: <<http://www.virgendeguadalupe.org.mx/noticias/canonigos06.htm> [20/03/2010]>
- (2007) *Nuestra peregrinación al santuario del Tepeyac*. Disponible en Internet: <http://virgendeguadalupe.org.mx/guia_peregrinacion/ind_guia.htm [12/III/2009]>.
- (2009a) “Programa para Formación de Agentes y Empleados para la atención del peregrino en la INBG”, documento interno impreso por la Coordinación General de la Pastoral del Santuario. No publicado.
- (2009b) “XXXIII Aniversario de la Basílica de Guadalupe. Casa Regia de México”, Boletín de prensa n° BG003/10/09. México, D.F.
- (s.a.) “Los espacios del Proyecto Plaza Mariana”, en la sección *Plaza Mariana* del website de la INBG [en línea]. Disponible en Internet: <http://www.virgendeguadalupe.org.mx/PM/espacios_plaza.htm [04/VI/2010]>.
- ISEG (INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDIOS GUADALUPANOS, A. C.) (s. a.) “Errores y verdades”, artículo en el sitio web oficial del ISEG. Disponible en Internet: <<http://www.iseg.org.mx/index.php/erroresyverdades> [12/VIII/2015]>.
- ITURBIDE, M. (s. a.) “El misterio de la Virgen del coro de Estremadura”, artículo en *Virgen Peregrina de la familia* (sitio web). Disponible en Internet: <<http://www.virgenperegrina.org> [10/VI/2006]>.
- KENNY, J. E. (2006) “The Chicano Mural Movement of the Southwest: Populist Public Art and Chicano Political Activism”. University of New Orleans Theses and Dissertations, Paper 492.
- JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, S. H. (2005) “Seguridad”, en *Boletín Guadalupano*, año IV, n° 56 (agosto), pp. 20-21. Disponible en Internet: <<http://www.boletinguadalupano.org.mx/boletin/conociendonos/seguridad.htm> [13/11/2008]>
- (2006a) “Las casas donde viven nuestros sacerdotes...”, en *Boletín Guadalupano*, año VI, n° 66 (junio), pp. 23-24.
- (2006b) “Departamento de Comunicación Social”, en *Boletín Guadalupano*, año VI, n° 67 (julio), pp. 25-26.
- (2006c) “Administración General”, en *Boletín Guadalupano*, año VI, n° 68 (agosto), pp. 26-27.
- (2007) “Casa de Peregrino S. Lorenzo”, en *Boletín Guadalupano*, año VI n° 67 (julio), pp. 23-24
- (2009) “Misioneras Hijas del Calvario”, en *Boletín Guadalupano*, n° 102 (junio), pp. 23-25.
- JUAN PABLO II (1979a) Homilía en la Inauguración de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Sábado 27 de enero. Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe, México. Disponible en Internet: <<http://w2.vatican.va/content/vatican/es.html> [5/IX/2015]>.
- (1979b) Homilía de 4 de junio. Czestochowa - Jasna Gora, Polonia. Disponible en Internet: <<http://w2.vatican.va/content/vatican/en.html> [5/IX/2015]>.
- (1979c) Homilía de 30 de septiembre. Knock, Irlanda. Disponible en Internet: <<http://w2.vatican.va/content/vatican/en.html> [5/IX/2015]>.
- (1990) “Beatificación de Juan Diego y de otros siervos de Dios”, Homilía de 6 de mayo. México, D.F. Disponible en Internet: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii.html [07/VI/2009]>.

- KADA, N. y KIY, R. (eds.) (2004) "The case for increased cross-border collaboration", en *Blurred Borders: Trans-Boundary Impacts & Solutions in the San Diego-Tijuana Border Region*. s. l: International Community Foundation. Disponible en Internet: <<http://www.icfdn.org/publications/blurredborders/documents/BBfullreport.pdf> [16/II/2013]>.
- KNIGHTS OF COLUMBUS (s. a.) "Claims about the Tilma and the Image", en el sitio web *Truths of the image*. Disponible en Internet: <<http://www.truthsoftheimage.org> [6/V/2012]>.
- LAFAYE, J. (1977) *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México D.F.: FCE.
- LAGUNAS ARIAS, D. (2012) "De la peregrinación al turismo: modelos en disputa", en P. Fournier, C. Mondragón, W. Wiesheu (coords.): *Peregrinaciones ayer y hoy: arqueología y antropología de las religiones*. México, D. F.: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, pp. 27-52.
- LANNON, T. (2014) "The Nican Mopohua and Nuestra Señora de Guadalupe", entrada del blog de la New York Public Library de 17 de abril. Disponible en Internet: <<http://www.nypl.org/blog/2014/04/17/nican-mopohua> [07/VII/2015]>
- LEIES, H. F. (1964) *Mother for a New World: Our Lady of Guadalupe*. Westminster, ML (EE.UU.): The Newman Press.
- LESTAGE, F. (2011) *Los mixtecos en Tijuana. Reterritorialización y construcción de una identidad colectiva*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- LE TEXIER, E. (2006) "Gender, social capital and political participation in the barrio", *Sens public revue web* [en línea]. Disponible en Internet: <www.sens-public.org [15/V/2013]>.
- LLOYD MOFFETT, S. R. (2008) "Holy Activist, Secular Saint: Religion and the Social Activism of César Chávez", en G. Espinosa y M. T. Garcia (eds.): *Mexican American Religions: Spirituality, Activism, and Culture*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 106-124.
- LÓPEZ, A. (s. a.) "Our Lady controversy continues". Artículo en el sitio web personal de Alma López. Disponible en Internet: <<http://almalopez.net/ORindex.html> [11/IX/2013]>.
- LOPEZ, E. C. (2011) "Local Latinos, Catholics split on 'Surfing Madonna', *The San Diego Union-Tribune* del 17 de junio. Disponible en Internet: <<http://www.sandiegouniontribune.com/news/2011/> [13/VI/2013]>.
- LÓPEZ SALA, A. y SHIRK, D. A. (2012) "Un panorama de las 2 fronteras / A panorama of the 2 Borders", en J. M. Román y D. A. Shirk (eds.): *2 Borders. Comparing the Southern Borders of the United States and Spain / 2 Fronteras. Comparando las fronteras sureñas de Estados Unidos y España*. San Diego y Madrid: Trans-Border Institute y Fundación Ciudadanía y Valores, pp. 7-35.
- LUQUE AGRAZ, E. y BELTRÁN, M. (2001) "La Virgen de Guadalupe como patrona del arte", en *Guía México Desconocido. Edición Especial. Virgen de Guadalupe*. México D.F.: Edit. México Desconocido, pp. 59-75.
- MADRID, A. L. (2008) *Nor-Tec Rifa! Electronic dance music from Tijuana to the world*. New York: Oxford University Press.
- MARGRY, P. J. (ed.) (2008a) *Shrines and pilgrimage in the modern world. New itineraries into the sacred*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- (2008b) "Secular pilgrimage: a contradiction in terms?", en Peter Jan Margry (ed.): *Shrines and pilgrimage in the modern world. New itineraries into the sacred*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 13-46.
- (2008c) "Conclusion", en Peter Jan Margry (ed.): *Shrines and pilgrimage in the modern*

- world. New itineraries into the sacred*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 323-327.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. (2004) *Santiago: trayectoria de un mito*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- MARTÍNEZ ESTÉNS, M. (2012) “El trajín de vivir entre dos tierras”, *Domingo* número 14, suplemento de *El Universal* de 4 de marzo, México, D. F. Disponible en Internet: <<http://www.domingoeluniversal.mx/historias/detalle/El+traj%C3%ADn+de+vivir+entre+dos+tierras-435> [14/VI/2013]>.
- MARTÍNEZ HUERTA, I. (2005) “La eterna efigie del Pastor, Juan Pablo II: su presencia en bronce”, en *Boletín Guadalupano*, año IV, nº 53 (mayo), pp. 27-28.
- MARTÍNEZ MARÍN, C. (1972) “Santuarios y peregrinaciones en el México prehispánico”, en Jaime Litvak y Noemí Castillo (eds.) *Memorias de XII Mesa Redonda. Religión en Mesoamérica*. México: Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 161-178.
- MARTÍNEZ ROJAS, A. E. (2006) “Vinculan lluvia de estrellas con manto de la Guadalupana”, *El Universal* de 11 de diciembre. Suplemento Ciencia. Disponible en Internet: <<http://archivo.eluniversal.com.mx/articulos/36623.html> [8/IX/2008]>.
- MARTÍNEZ, S. y VERA, R. (2003) “Las Guadalupanas: la mexicana, hija de la española”, *Proceso* de 7 de diciembre, pp. 36-45.
- MASFERRER KAN, E. (1998) “Peregrinos en la Basílica”, en P. Giurati y E. Masferrer Kan (coords.): *No temas... yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*. México D.F.: Plaza y Valdés, pp. 147-149.
- MASTRETTA, S. y MORÁN, M. (2013) *Contigo al norte, Guadalupe*. Fundación para la Investigación Social y Ambiental de México. Puebla, México. Disponible en Internet: <<https://youtu.be/ch38BHjHD5k> [20/IX/2015]>.
- MATIUS LENIN (2009) “Celebración de la estafa de la Virgen de Guadalupe otro 12 de Diciembre”, en *CGnauta blog*, entrada de 11 de diciembre. Disponible en Internet: <<http://cgnauta.blogspot.com/2009/12/celebracion-de-la-estafa-de-la-virgen.html> [30/04/2010]>.
- MAYER, A. (2000) “Las corporaciones guadalupanas: centros de integración 'universal' del catolicismo y fuentes de honorabilidad y prestigio”, en María Alba Pastor y Alicia Mayer (coords): *Formaciones religiosas en la América colonial*. México, D.F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, pp. 179-202.
- MEDINA HERNÁNDEZ, A. (2007) “Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la Ciudad de México”, *Anales de Antropología*, vol. 41, nº 2. México, D. F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas (UNAM), pp. 9-52.
- MENÉNDEZ, M. (2013) “Familias rotas y vidas destrozadas tras el accidente de tren que tiñe de luto Santiago”, . Disponible en Internet: <<http://www.rtve.es/noticias> [26/VIII/2013]>.
- MESA, C. (2008) “Aclaraciones a la polémica sobre el manto de la Virgen de Guadalupe”, en el blog *Carlosmesa.com*, entrada de 5 de diciembre. Disponible en Internet: <<http://www.carlosmesa.com/aclaraciones-a-la-polemica-sobre-el-manto-de-la-virgen-de-guadalupe> [08/06/2010]>.
- MIAMI DAILY METROPOLIS (1921) “Alleged Bolsheviks stoned by Mexicans” (by Associated Press), *Miami Daily Metropolis* de 1 de junio, Año 26º, nº 141, p. 2. Disponible en Internet: <<https://news.google.com/newspapers> [6/XI/2011]>.
- MILLER, J. H., KROUSE, W. y AUSTIN, G. y EDS. (2002) [1967] “Liturgy”, en *The New Catholic Encyclopedia, volume 8: Jud-Lyo*. 2ª edición. Detroit (EE.UU.): Gale, pp. 727-9.

- MIROFF, N. (2014) "Mexicali has become Mexico's city of the deported as U.S. dumps more people there", *The Washington Post* de 16 de enero, sección The Americas. Disponible en Internet: <http://www.washingtonpost.com/world/the_americas/ [26/VI/14]>.
- MORA VÁZQUEZ, T. (2007) "Las peregrinaciones al Santuario de la Virgen Morena", en Teresa Mora Vázquez (coord.): *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 224-39.
- MORENO, J. (2014) "Comienza la temporada de 'apariciones' guadalupanas", en el sitio web Sipse.com, jueves 27 de noviembre. Disponible en Internet: <<http://gsip.se/1AUSU3T> [10/VIII/2015]>.
- MORRIS, L. (2011) "Guide to the Monumentos Guadalupanos". Ficha bibliográfica de la New York Public Library (Manuscripts and Archives Division). Sin editorial.
- MOTEL, S. y PATTEN, E. (2013) "Statistical Portrait of the Foreign-Born Population in the United States, 2011". Pew Hispanic Center (Pew Research Center). Disponible en Internet: <<http://www.pewhispanic.org/2013/01/29> [6/X/2013]>.
- MUCHIELLI, A. (2001) "Cualitativo por teorización", en *Diccionario de métodos cualitativos en ciencias humanas y sociales*. Madrid: Síntesis, pp. 69-77.
- NUÑEZ-NETO, B. y GARCIA, M. J. (2007) "Border Security: The San Diego Fence". Informe del Servicio de Investigación del Congreso (EE. UU.), núm. RS22026, 22 de mayo. Washington, DC: Congressional Research Service. Disponible en Internet: <<http://fas.org/srg/crs/homsec/RS22026.pdf> [15/06/2014]>.
- OJEDA LLANES, F. (2007) *Decodificando el Tepeyac*. New York: IVE Press.
- OLGSD (OUR LADY OF GUADALUPE - SAN DIEGO) (2013) *Week's Bulletin*, September 8, p. 2. Disponible en Internet: <<http://olgsd.org/previous-weeks-bulletins/> [8-IX-2013]>.
- ONG, A. (1999) *Flexible citizenship. The cultural logics of transnationality*. Durham: Duke University Press.
- PARÍS POMBO, M. D. (2010) "Procesos de repatriación. Experiencias de las personas devueltas a México por las autoridades estadounidenses". Documento de trabajo (noviembre). Woodrow Wilson International Center for Scholars - El Colegio de la Frontera Norte. Disponible en Internet: <<http://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/PARIS%20POMBO%20PAPER.pdf> [02/IV/2014]>
- PARKER, A. y SHEAR, M. D. (2013) "Catholic Push to Overhaul Immigration Goes to Pews", en *The New York Times* del día 22 de agosto, p. A12.
- PARRA, S. (dir.) (2006) *Guadalupe*. 1 h 30 min. México: Dos Corazones Films (productora). Grupo Mercamedia (distribuidora).
- PEIRCE, C. S. (1905) "What Pragmatism is", *The Monist*, 15:2, pp. 161-81).
- PEÑA BENITO, A. (s. a.) *Las maravillas de la Virgen de Guadalupe*. Lima: s.e. 43 pág. Disponible en Internet: <www.libroscatolicos.org [30/V/2010]>.
- PERASSO, V. (2014) "La puerta que pone fin al sueño americano". Sitio web de la BBC, sección *Mundo*, subsección *Noticias*, 26 de marzo de 2014. Disponible en Internet: <http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2014/03/140320_mexico_eeuu_deportaciones_tijuana_puerta_repatriacion_vp.shtml [14/VI/14]>.
- PEW RESEARCH CENTER (2007) "Changing Faiths: Latinos and the Transformation of American Religion". Pew Hispanic Center, Pew Forum on Religion & Public Life (Pew Research Center). Disponible en Internet: <www.pewhispanic.org/files/reports/75.pdf [2/X/2013]>
- PIMIENRA LASTRA, R. (2000) "Perfil sociodemográfico de los migrantes deportados por

- las autoridades estadounidenses captados en la EMIF”, en M. A. Castillo, A. Lattes, y J. Santibáñez (coords.) *Migración y fronteras*. Colección México Norte. México, D. F.: Plaza y Valdés, pp. 347-68.
- POOLE, S. (2006) *The Guadalupan controversies in Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- RAE (REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA) (2001) *Diccionario de la Lengua Española*, 22ª edición. Madrid: Espasa.
- REYES COUTURIER, T. (1972) “El santuario de la Virgen de Guadalupe: expresión de un santuario nacional” en Jaime Litvak y Noemí Castillo (eds.) *Memorias de XII Mesa Redonda. Religión en Mesoamérica*. México: Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 575-580.
- REZA HEREDIA, A. (2006) *La Guadalupana, ¿fantasía o realidad?*. México: Ed. Buena Prensa.
- RIUS (1996) *El mito guadalupano*. México D.F.: Grijalbo.
- RIVERA CARRERA, N. (1996) “¿No estoy yo aquí que soy tu madre?”. Homilía de 2 de junio. Disponible en Internet: <<http://es.catholic.net/aprendeorar/32/143/articulo.php?id=2527> [13/VII/2009]>.
- (2010) “Homilía con motivo de la Clausura del Año Jubilar del Templo Expiatorio a Cristo Rey”, lunes 24 de mayo de 2010, website de la Conferencia del Episcopado Mexicano [en línea]. Disponible en Internet: <<http://www.cem.org.mx/secciones/voces-de-los-obispos/> [12/VI/2010]>.
- ROA HERNÁNDEZ, A. (2005) “Consejo Nacional para la Basílica de Guadalupe”, en *Boletín Guadalupano*, año IV, nº 49 (enero), pp. 26-27.
- RODRÍGUEZ, A. (2008) “Fotogalería” en el sitio web del periódico *El Universal*. Disponible en Internet: <<http://fotos.eluniversal.com.mx> [11/XI/2008]>.
- RODRÍGUEZ ESTRADA, M. (1999) *El miedo a la verdad. El poder del Estado y la Iglesia sobre el individuo*. México, D.F.: Ed. Pax México.
- RODRÍGUEZ SHADOW, M. J. y SHADOW, R. D. (2000) *Las fiestas y peregrinaciones de Chalma*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- ROGEL ALBA, A. (2007) “Andando los caminos hacia Tonantzin-Guadalupe: santuarios y peregrinaciones”, en Teresa Mora Vázquez (coord.): *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 230-8.
- ROMERO SALINAS, J. (2005) *La Virgen de Guadalupe, ¿legado divino o pintura humana?*. México: Ed. San Pablo.
- ROSALES, F. A. (1997) *Chicano! The history of the Mexican American civil rights movement*. Houston, TX: Arte Publico Press.
- ROSARIO RODRÍGUEZ, R. (2007) “Beyond Word and Sacrament: A Reformed Protestant Engagement of Guadalupan Devotion”, *Journal of Ecumenical Studies*, 42:2, primavera 2007, pp. 173-95. (Rosario, 2007).
- SAINZ, P. J. (2011) “Our Lady of Guadalupe unites San Diego catholics”, *La Prensa San Diego* de 2 de diciembre. Disponible en Internet: <<http://laprensa-sandiego.org/featured/our-lady-of-guadalupe-unites-san-diego-catholics/> [4/XI/2013]>.
- (2012) “Nuestra Señora de Guadalupe nos guía hacia Dios y Jesús”, en *La Prensa San Diego* de 7 de diciembre. Disponible en Internet: <<http://laprensa-sandiego.org/featured/nuestra-senora-de-guadalupe-nos-guia-hacia-dios-y-jesus/> [4/XI/2013]>.
- (2013) “Devoción por la Guadalupana: 'Hermosa tradición de los inmigrantes mexicanos’”, *La Prensa San Diego* de 6 de diciembre de 2013.

- SÁNCHEZ, J. O. (prod.) (2008) “Los misterios de la Virgen de Guadalupe”. Edición especial de *Extranormal de impacto*, diciembre. Guadalajara, México: Kaza Azteca America Inc. (emisora). Disponible en: <<https://youtu.be/aA0Ubo47mEs> [4/IX/2015]>.
- SANCHEZ, R. (2012) “Mujeres Muralistas: Chicano Park Female artists”, *La Prensa San Diego* de 29 de junio. Disponible en Internet: <<http://laprensa-sandiego.org/featured/mujeres-muralistas-chicano-park-female-artists/> [4/XI/2013]>.
- SÁNCHEZ-CARRETERO, C. (ed.) (2015) *Heritage, pilgrimage and the Camino to Finisterre. Walking to the end of the world*. Serie GeoJournal Library, vol. 117. Varios: Springer.
- SANDAG (SAN DIEGO ASSOCIATION OF GOVERNMENTS) (2014) “2013 San Diego-Baja California border crossings and trade statistics”. Informe nº 3400200 para la sesión regular del Committee on Binational Regional Opportunities (COBRO), de 6 de mayo (punto de la Agenda nº 9). San Diego Association of Governments. Disponible en Internet: <http://www.sandag.org/uploads/publicationid/publicationid_1424_17572.pdf [1/08/14]>.
- (2015) “Demographic & Socio Economic Estimates”, *Current Estimates*, informe de 10 de septiembre (versión digital). Disponible en Internet: <http://datasurfer.sandag.org/download/sandag_estimate_2014_region_san-diego.pdf [2/XI/2015]>.
- SAVINO, S. (2004) *La Virgen de Guadalupe*. Devociones. Argentina: Mítico Producciones (productora). Infinito (emisora).
- SEGOB (Secretaría de Gobernación de México) (2013) *Encuesta sobre Migración en la Frontera Norte de México, 2011*. México, D.F.: SEGOB / Consejo Nacional de Población.
- SEFCHOVICH, S. (2012) *País de Mentiras*. México, D.F.: Océano Expres.
- SENTÍES RODRÍGUEZ, H. (1991) *La Villa de Guadalupe: Historia, estampas y leyendas*. México D.F.: Pórtico de la Ciudad.
- (2001) “Panteón del Tepeyac”, en *Guía México Desconocido. Edición Especial. Virgen de Guadalupe*. México D.F.: Editorial México Desconocido, pp. 52-54.
- SEPTIÉN, J. (2013) “Nuevo 'milagro' en Guadalupe: casi 7 millones de peregrinos”, artículo en Aleteia.org (sitio web). Diponible en Internet: <<http://es.aleteia.org/2013/12/12/page/2/> [12/XIII/2013]>.
- SERRA, F. (2007) “Ciudadanía”, en *Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y globalización*. Editado por A. Barañano, J. L. García, M. Cátedra y M. J. Devillard. Madrid: Ed. Complutense, pp. 15-21.
- SERVÍN, M. P. (1970) *The Mexican-Americans: an awakening minority*. Beverly Hills, CA: Glencoe Press.
- SHADOW, R. y RODRÍGUEZ SHADOW, M. (1994) “La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas”, en C. Garma Navarro y R. Shadow: *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México D.F.: UAM-I, pp. 15-38.
- SISKIN, A. (2014) “Visa Waiver Program”. Informe del Servicio de Investigación del Congreso (EE. UU.), núm. RL32221, 12 de febrero. Washington, DC: Congressional Research Service. Disponible en Internet: <<http://fas.org/sgp/crs/homesec/RL32221.pdf> [12/07/2014]>.
- SNODGRASS, M. E. (2006) *Encyclopedia of Feminist Literature*. New York: Facts On File, Inc.
- SOLER, J. (dir.) (1960) *Las rosas del milagro*. 1 h 32 min. Productora Fílmica México.
- SOTO, H. (2007) “Procession opens activities for Our Lady of Guadalupe”, *Union-Tribune San Diego* de 3 de diciembre de 2007.

- STANTON, J. (2013) "The Deported: Life On The Wrong Side Of The Border For Repatriated Mexicans", *BuzzFeed News*, 20 de diciembre (versión digital). Disponible en Internet: <<http://www.buzzfeed.com/johnstanton> [24/II/2015]>.
- TANAKA, H. (1981) "The evolution of a pilgrimage as a spatial-symbolic system", *Canadian Geographer*, vol. XXV, issue 3, pp. 240-51.
- TAKANO YAMASHIRO, J. A. (2006) *La Virgen de Guadalupe. Madre de la esperanza*. 55 min. Lima, Perú: San José Producciones (productora). Eternal World Television Network (EWTN) Español (emisora).
- TAYLOR, P., LOPEZ, M. H., MARTÍNEZ, J. y VELASCO, G. (2012) "When Labels Don't Fit: Hispanics and Their Views of Identity". Informe del Pew Hispanic Center. Disponible en Internet: <<http://www.pewhispanic.org/files/2012/04/PHC-Hispanic-Identity.pdf>>.
- TAYLOR, W. B. (1987) "The Virgin of Guadalupe in New Spain: an inquiry into the social history of Marian devotion", en *American Ethnologist*, vol. 14, nº 1 (febrero), pp. 9-33.
- TEJERINA ARIAS, G. (2011) *La peregrinación y el Camino de Santiago. Actualidad cultural y relevancia antropológica*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 44 p.
- TERUEL, A. (2014) "Le Pen quiere acabar con los pactos de doble nacionalidad en Francia", *EL PAÍS* de 30 de junio. Madrid, p. 4.
- THE ECONOMIST (2013) "Why is the Roman Catholic Church supporting immigration reform?", *The Economist Explains*, por M.S.L.J, Sep 10th 2013. Disponible en Internet: <<http://www.economist.com/blogs/economist-explains/2013/09/economist-explains-2> [1/X/2013]>.
- THE NEW YORK TIMES (1915) "Roosevelt Bars the Hyphenated", *The New York Times* del día 13 de octubre de 1915, pp. 1 y 5. Disponible en Internet: <<http://query.nytimes.com/mem/archive-free/> [03/III/13]>.
- TORRES, K. (2004) "Colecturía", en *Boletín Guadalupano*, nº 38 (febrero), pp. 19-20.
- TREVIÑO, G. (2013) "Parroquia de Indios. Sitio sagrado", *Boletín Guadalupano*, año XIII, nº 144 (marzo). México, D.F., pp. 34-7.
- TURNER, V. W. (1973) "The center out there: pilgrim's goal", en *History of Religions* 12:3 (febrero), pp. 191-230.
- (1974a) "Pilgrimage and Communitas", en *Studia Missionalia*, nº 23, pp. 305-327.
- (1974b) "Pilgrimages as social processes", en *Dramas, fields and metaphors*. Nueva York: Cornell University Press, pp. 167-230.
- TURNER, V. W. y TURNER, E. L. B. (1978) *Image and Pilgrimage in Christian culture*. Nueva York: Columbia University Press.
- TYRAKOWSKI, K. (1998) "La villa de Guadalupe: centro religioso y nacional", en P. Giurati y E. Masferrer Kan (coords.): *No temas... yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*. México D.F.: Plaza y Valdés, pp. 55-77.
- UNIVISION [Univision San Diego] (2013) "Celebración a la Virgen de Guadalupe". Archivo de vídeo en el sitio web Youtube, publicado el 16 de diciembre. 1 min 10 seg. Disponible en Internet: <<https://youtu.be/L6gURsMWEeo> [17/I/2013]>.
- USCCB (UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS) (2003) *Strangers no longer: together on the journey of hope*.
- VALADEZ, L. (2007) "Peligra proyecto de Plaza Mariana", en *El Universal* de 7 de mayo. Ciudad de México. Disponible en Internet: <<http://www.eluniversal.com.mx/notas/423511.html> [1/08/2009]>.
- VALERO de GARCÍA LASCURÁIN, A. R. (1998) "Peregrinación al Tepeyac. Una

- observación analítica de las romerías guadalupanas”, en Beatriz Barba de Piña Chan (coord.): *Caminos terrestres al cielo. Contribución al estudio del fenómeno romero*. Colección Científica. México: INAH, pp. 63-72.
- (2001) “Las moradas de la Virgen”, en *Guía México Desconocido. Edición Especial. Virgen de Guadalupe*. México D.F.: Editorial México Desconocido, pp. 27-32.
- VALLECILLO GÓMEZ, M. (2005) “Reinicia actividades el Hospital Guadalupe”, en *Boletín Guadalupeño*, año IV, n° 57 (septiembre), pp. 20-21.
- (2008) “Arrancó la Carrera Antorcha Guadalupeña México-Nueva York”, en *Boletín Guadalupeño*, n° 95 (noviembre), pp. 24-26.
- VANDERWOOD, P. J. (2010) *Satan's playground: mobsters and movie stars at America's greatest gaming resort*. Durham: Duke University Press.
- VÁSQUEZ, M. A. y MARQUARDT, M. F. (2003) *Globalizing the sacred: religion across the Americas*. New Brunswick, Nueva Jersey (EE. UU.): Rutgers University Press.
- VELASCO TORO, J. (1999) “Líneas temáticas para el estudio de los santuario”, *Boletín CEAS*, 2, México, D. F.
- VERA, R. (2011) “Visita papal con cálculo electoral”, *Proceso* de 20 de diciembre (edición digital). Disponible en Internet: <<http://www.proceso.com.mx/?p=292138> [18/X/2013]>.
- VILLA ROIZ, C. (2010) “Archicofradía de Guadalupe se extiende a Bélgica”, *Sistema Informativo de la Arquidiócesis de México*, 18 de junio. Disponible en Internet: <<http://www.siame.mx/apps/info/p/?a=770&z=32> [16/IX/2015]>.
- WASLIN, M. (2012) “Discrediting 'self-deportation' as immigration policy”. Special Report. Washington, DC: Immigration Policy Center [versión digital]. Disponible en: <http://www.immigrationpolicy.org/sites/default/files/docs/Waslin_-_Attrition_Through_Enforcement_020612.pdf [30/VII/2014]>.
- WATSON MARRÓN, G. (2011) “La Parroquia Antigua de Indios”, *Boletín Guadalupeño*, año XI, n° 126. México, D.F: pp. 33-7.
- WEEKLY WORLD NEWS (1990) Anuncio en *Weekly World News* de 3 de julio, p. 40.
- WOLF, E. (1958) “The Virgin of Guadalupe: a Mexican national symbol”, en *Journal of American Folklore*, n° 71, pp. 34-39.